

Dan Chițoiu

Persoană, lume, realitate ultimă.

Filosofare și spiritualitate în Răsăritul creștin

Presa Universitară Clujeană

DAN CHIȚOIU

PERSOANĂ, LUME, REALITATE ULTIMĂ

**FILOSOFARE ȘI SPIRITUALITATE
ÎN RĂSĂRITUL CREȘTIN**

DAN CHIȚOIU

**PERSOANĂ, LUME,
REALITATE ULTIMĂ**

**FILOSOFARE ȘI SPIRITUALITATE
ÎN RĂSĂRITUL CREȘTIN**

PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ

2014

Referenți științifici:

Conf. univ. dr. Savu Totu

Conf. univ. dr. Viorel Vizureanu

ISBN 978-973-595-740-7

© 2014 Autorul volumului. Toate drepturile rezervate.
Reproducerea integrală sau parțială a textului, prin orice mijloace, fără acordul autorului, este interzisă și se pedepsește conform legii.

Universitatea Babeș-Bolyai

Presa Universitară Clujeană

Director: Codruța Săcelean

Str. Hasdeu nr. 51

400371 Cluj-Napoca, România

Tel./fax: (+40)-264-597.401

E-mail: editura@editura.ubbcluj.ro

<http://www.editura.ubbcluj.ro>

Cuprins

Cuvânt înainte	7
Raționalitatea lumii între armonia contrariilor și indefinita virtualitate.....	11
Raționalitate și sens: perspectiva Răsăritului creștin asupra rosturilor lumii.....	31
Realitate personală și înțelesuri ale libertății	53
Între <i>paideea</i> și <i>kenosis</i> : constituirea și resemnificările ideii de edificare între filosofia greacă și creștinismul răsăritean	81
Repetiție sau re-luare? Calea de filosofare bizantină.....	107
Reprezentarea ca re-prezență: accepțiunile iconicului în orizonturile culturii europene.....	117
Mutații recente în semantica noțiunii de realitate.....	131
Limbajul-limită despre realitate în isihasm și fizica cuantică....	145
Un caz excepțional de discurs și căile de întâlnire între experiența misticului și cea a omului de știință	157

Persoană, lume, realitate ultimă

Știință și Ortodoxie: cadrele posibile ale unui dialog 173

Tema simplității minții

ca presuposiție a modelului cultural bizantin 189

Etica filosofică și teologia morală:

între confluente și sincronie.

Reflecții asupra modelului cultural bizantin 201

Sursele bizantine ale identității românești 217

Nae Ionescu și filosofia în înțeles răsăritean 227

Bibliografie 235

Cuvânt înainte

Cartea de față însumează cercetarea mea din ultima vreme asupra filosofiei și spiritualității Răsăritului creștin, în special a puținței acestora de a oferi răspunsuri la provocările timpului nostru. Prin ceea ce numim *Răsărit creștin* trebuie mai cu seamă descris un mod de a înțelege și a experia realitatea, și mai puțin o anume arie geografică. Urmând acestei orientări a cercetării, anumite teme sau idei ale spațiului cultural creștin-răsăritean s-au impus a avea cea mai mare relevanță pentru căutările noastre de acum. Nu numai pentru căutările cu miză existențial-personală dar și pentru cele izvorâte din crizele explicative ale științei sau din nevoia de refundamentare a discursului filosofic. Astfel noțiunile de *persoană* și *experiere*, *lume* și *raționalitate a lumii*, cele de *realitate* și *realitate ultimă*, sau *icoană* și *reprezentare*, s-au dovedit a reprezenta prin excelență interfața între o tradiție vie bimilenară și o actualitate în care știința și tehnologia au un impact tot mai evident asupra modului uman de a viețui în lume. Desigur, pot să mai fie invocate și alte teme sau aspecte cheie ale meditației din orizontul cultural al Răsăritului creștin, cum ar fi de pildă *viața* și *viul*, noțiuni și realități ce se dovedesc atât de puțin înțelese astăzi, iar această afirmație vine chiar din partea celor care cercetează în Științele vieții. Șansa unei cercetări precum cea prezentă în volumul de față este făcută posibilă și de falimentul unor presupozii și prejudecați ce au hotărât în modernitate limitele acceptate ale științei, filosofiei sau studiilor religioase. Încă jumătatea de secol douăzeci anunța o criză cu efecte dintre cele mai semnificative atât pentru știință, cât și pentru filosofie. Acceptarea altor înțelesuri ale rigorii în cercetare sau în

discurs, descoperirea unui nivel al realității cu un comportament ce sfida legile fizicii așa cum erau ele descrise până atunci, sau reacția fenomenologiei față de pretențiile metafizicii, au reprezentat provocări majore la adresa autosuficienței modelului explicativ impus de modernitate.

A devenit posibilă reconsiderarea valorii și semnificației unor moduri de abordare a căror validitate (mai ales în știință) era cu fermitate respinsă până atunci. Apariția în ultima vreme a sintagmei „informație spirituală” reprezintă un indiciu clar: informația nu mai este socotită a fi doar rezultatul actului de cunoaștere științific ce rezultă din validarea experimentală, ci poate fi și rezultatul altor tipuri de experiență/experimentalitate precum cele propriie misticii. Ceea ce fusese lăsat pe dinafara interesului de cercetare începe acum să fie luat cu seriozitate luat în considerare, știința fiind cea care se apleacă asupra acestor tipuri de experiențe și de discurs pentru a găsi noi modele explicative pentru o realitate ce se încăpățânează tot mai mult să scape modelelor explicative acreditate.

Rosturile pe care actul filosofării le-a primit în rafinatul context cultural și spiritual al Bizanțului ne inspiră astăzi noi căi de interogare, acum când fenomenologia lui Michel Henry sau Jean-Luc Marion ne fac mai deschiși la meditația filosofică a Răsăritului creștin. Evoluția aceasta a fenomenologiei franceze nu se datorește, așa cum spune Henry, unei turnuri teologice pe care să o fi luat investigația filosofică (deci o părăsire a intereselor proprii ale filosofiei), ci unei adevăriri pe care textul evanghelic o aduce direcției luate de ancheta fenomenologică. Acum, sub impulsul mai multor evoluții recente, trebuie să reconsiderăm rolul filosofării, să punem reflecția filosofică a răspunde altfel la ceea ce se dovedește a fi miza timpului nostru: o înțelegere a umanității omului în situația în care știința ne spune mai multe despre ceea ce îl caracterizează și despre felul în care tot mai sporita interacțiune cu tehnologiile modelează

umanul. În spațiul românesc, în deceniile trei și patru ale veacului trecut, Dumitru Stăniloae sau Nae Ionescu au scris pagini ce puneau în lucru datele culturale ale Răsăritului creștin, influențând teologhisirea și filosofarea românească. Ambii au adus deschis perspective noi de înțelegere plecând de la recuperarea a ceea ce este autentic în moștenirea noastră spirituală. Stăniloae aduce conștiința necesității revenirii la sursele patristice (ceea ce unii au numit neo-patristică), pentru a se parveni la ceea ce în fapt caracterizează modelul cultural al Răsăritului creștin. Nae Ionescu recurge la resursele Tradiției spirituale a Răsăritului creștin, un recurs cu caracter personal, dar nu subiectivizant, iar felul în care filosofa în fața studenților săi nu doar a trezit spirite, dar a contribuit decisiv la formarea celor ce vor fi numele marcante ale generației interbelice din cultura românească. Este încă mult de exploatat din ce au oferit cei doi autori români ca perspectivă de înțelegere și din păcate s-a făcut prea puțin în această direcție după 1989.

Dumitru Stăniloae propunea conceptul de *spiritualitate integrală* ca soluție de depășire a limitărilor și reducăționismelor provenite din cercetarea făcută în perspectiva disciplinelor particulare: spiritualitate integrală și nu știință integrală sau cercetare integrală, întrucât adevărata miza este edificarea de sine și nu cunoașterea pur și simplu. Ultimii ani confirmă validitatea acestei afirmații, fiindcă acum acest tip de integralitate nu este doar o simplă nevoie resimțită de cei care vor o înțelegere comprehensivă a realității, ci o necesitate fundamentală în cercetarea științifică de frontieră (fizica cuantică, cosmologia sau științele vieții) sau în cea mai riguroasă anchetă fenomenologică. La fel de mult în studiile religioase. Capitolele cărții de față își propun investigarea unor instanțe, ce le socotesc privilegiate, a felului în care perspectiva oferită de Răsăritul creștin poate răspunde nevoii actuale a omului de a se înțelege pe sine și a înțelege lumea în care trăiește.

Raționalitate și sens: perspectiva Răsăritului creștin asupra rosturilor lumii

1. Miza tehnostiinței și sinele

Miza a ceea ce numim tehnostiință, chiar miza intervalului pe care îl numim modernitate, a fost stăpânirea lumii înțeleasă ca obiectivitate care să fie progresiv pusă la dispoziția subiectivității umane. După o afirmație a lui Thomas Carlson, sintagma tehnostiință este validă, întrucât realitatea pe care o cunoaștem pe cale științei ne este accesibilă datorită tehnologiei. Însă, potrivit ipotezei pe care Carlson o avansează în „Modernity and the Mystical: Tehnoscience, Religion, and Human Self-Creation”, felul în care gândim și acționăm prin intermediul sistemelor tehnostiințifice nu înseamnă doar simplul acces la o realitate obiectivă „exterioară”, ci joacă un rol fundamental în constituirea și susținerea a ceea ce numim realitate. Iar această constituire a realității prin tehnostiință implică ceva mai radical, anume continua modelare și remodelare a ceea ce este propriu „umanului”. A schimba felul în care oamenii experimentează viața sau moartea înseamnă a modifica însuși „umanul” (spre exemplu, lansarea bombei atomice în August 1945 a format o nouă umanitate, globală)¹.

Acest exemplu de înțelegere și descriere a acțiunii omului asupra lumii și asupra sa însuși pe calea tehnostiinței dovedește conturarea unei schimbări de fond în raport cu programul iluminist al sensului științei. În ultima vreme a ieșit la iveală insuficiența de

¹ Thomas A. Carlson, *Modernity and the Mystical: Tehnoscience, Religion, and Human Self-Creation*, în „Science, Religion and the Human Experience”, Edited by James D. Proctor, Oxford University Press, Oxford, 2005, pp. 49-50.

principiu a idealului iluminist potrivit căruia subiectul uman își va dobândi libertatea – care este înțeleasă ca autonomie individuală sau autodeterminare – prin exercițiul raționalității sau al științei care livrează o înțelegere deplină și detailată a lumii naturale și sociale pe care o locuim. Un ideal care vizează nimic altceva decât dobândirea, grație acestei înțelegeri, a puterii de a stăpâni și manipula lumea². Este implicată aici o anumită înțelegere a libertății, ce își găsește originea în două aspecte ce vor marca direcția spre care s-a îndreptat modernitatea: concepția protestantă asupra credinței și reîntemeiarea filosofiei pe certitudinea subiectului gânditor săvârșită de René Descartes. Acestea două au în comun stabilirea unei dependențe între libertate și certitudine. Pe această cale se stabilește idealul iluminist potrivit căruia certitudinea care are ca sursă rațiunea umană este singura sursă reală a libertății (certitudinea care are ca sursă revelația supranaturală nu mai poate juca nici un rol în această ecuație). Autodeterminarea subiectului, certă prin sine, reprezintă un aspect central al științei moderne. Asta întrucât subiectul uman își reprezintă lumea pe cale rațională, ceea ce înseamnă că lumea ca întreg devine obiect al cuceririi umane. Acest act de cucerire ia forma activității mentale prin care subiectul uman rațional își *reprezintă* lumea.

Cadrul conceptual bazat pe distincția între subiect și obiect și-a dovedit tot mai evident limitele în contextul evoluțiilor recente ale științei. Un exemplu este teoria lui Mark Taylor, axată pe conceptul de „cultură a rețelelor” („network culture”). Taylor descrie căile care permit „subiectivității” să se extindă prin intermediul dispozitivelor „obiective” și modalitățile prin care dispozitivele aparent „obiective” ajung să acționeze și chiar să gândească tot mai mult ca „subiecte”. De aceea, rețelele informatice nu sunt „nici subiective nici obiective” ci constituie mai degrabă matricea în care toate subiectele și obiectele

² *Ibidem*, p. 51.

sunt formate, deformate și reformate³. Această matrice face virtual imposibil să se stabilească până unde este omul și de unde începe mașina. Noțiunea de *sine* devine astfel o noțiune „slabă”, întrucât nu mai este înțeleasă altfel decât ca un nod într-o rețea complexă de relații. În cultura rețelelor subiectivitatea este nodulară⁴.

Este certă necesitatea actuală de redefinire a conținuturilor termenilor de „subiectivitate” și „obiectivitate”, ca și a ceea ce se mai poate descrie ca relație între cele două. Pe de altă parte, este tot mai evidentă miza dovedirii și teoretizării influenței pe care subiectul o are asupra obiectualității dincolo de simpla sau complexa ei manipulare. Adică o influență care nu presupune obligatoriu și în primul rând instrumentalitatea, unealta, ci puțința subiectivității de a influența materia, realitatea „obiectivă” în ansamblu, prin propriile capacități. În fapt, a pune acest gen de ipoteze implică o presupozitie de fundament: că există un soi de corespondență între propriul „subiectivității” și cel al „obiectivității”, un mod de a rezona, ce presupune un *comun* al celor două. Altfel spus, cele două stau sub o anume *raționalitate*. Întrebările care nu pot fi evitate sunt cele legate de sursa unei asemenea raționalități ca și de semnificația acesteia. (Trebuie spus că încă din veacul XIX apăruse o preocupare legată de felul în care poate fi înțeleasă distincția între subiectivitate și obiectivitate, ce lua în acea vreme forma clasificării științelor în științe ale naturii și științe ale spiritului. Wilhelm Dilthey, în intenția de a preciza propriul științelor spiritului – între care nu se găsea psihologia – a indicat ca limită decisivă a acestor științe *trăirea*⁵. Înțelegerea celuilalt nu poate fi altceva decât *retrăire*, și chiar întreaga istorie trebuie privită ca o sumă a trăirilor ce nu pot fi deslușite decât

³ Mark C. Taylor, *Hiding*, University of Chicago Press, Chicago, 1997, p. 325.

⁴ Mark C. Taylor, *The Moment of Complexity: Emerging Network Culture*, University of Chicago Press, Chicago, 2001, p.231.

⁵ Wilhelm Dilthey, *Construcția lumii istorice în științele spiritului*, traducere de Virgil Drăghici, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1999, p.73.

printr-un act de reconstituire a trăirilor. Odată cu Dilthey se face un pas important în de-psiologizarea experienței umane, cu toate criticile aduse perspectivei gânditorului german. Rămâne ca semn caracteristic al modelului cultural occidental insistența pe distincția spirit-materie, distincție care va constitui și terenul pe care se vor manifesta conflictele între metafizică și știința experimentală sau între discursul teologic și cel științific. Așa cum evidențiasse încă din veacul XIV disputa isihastă, pentru modelul cultural al Răsăritului creștin, nu a funcționat nicicând o distincție apăsată între materie și spirit, întrucât se afirmase că vederea luminii dumnezeiești, a energiei necreate, se face cu *ochii trupești*.)

Cu siguranță, sursa care ne prezintă cel mai consistent scenariu ce susține existenței unei raționalități a lumii este Biblia. Asta întrucât în Scriptură se afirmă o sursă comună a spiritului și materiei, față de care acestea au statut secund. Sursa comună, dar și aspectul de rezonanță între spirit și materie pot fi afirmate întrucât Realitatea Ultimă este afirmată ca fiind Persoană (*hypostasis*), are un caracter personal, sau mai corect spus Tri-Personal. Este o raportare reciprocă a ceea ce ține de spiritual și ceea ce ține de materie într-un sens activ, dinamic, care implică mereu noutatea. Relația între subiectul uman și realitatea lumii este văzută însă în mod asimetric de Tradiția creștină, întrucât este recunoscut caracterul de persoană a omului, ceea ce îi aduce acestuia un gen de similaritate de ceea ce caracterizează Existența Ultimă. Tocmai această similaritate privilegiază perspectiva creștină în justificarea influenței pe care omul o are asupra lumii – prin ceea ce îl caracterizează esențial și nu prin capacitățile sale de a manipula obiectualitatea.

Cea mai consecventă interpretare a rolului pe care persoana umană îl joacă în raport cu lumea aparține tradiției Răsăritului creștin, întrucât această tradiție spirituală a avut răspunsul său specific (altfel spus, hermeneutica sa de sursă patristică) în privința

raportului între natură și persoană atât în privința Ultimei Realități, cât și a Creației. Întrebarea care se ridică este care ar fi semnificația acestui model explicativ asupra discuțiilor recente legate de raportul subiect-obiect. Actualitatea răspunsurilor implicate în afirmațiile Tradiției Răsăritului creștin este din plin dovedită de opera Părintelui Dumitru Stăniloae, operă de secol XX. Textele Părintelui Stăniloae nu pot fi încadrate pur și simplu ca texte de teologie. Deși această dimensiune este evidentă, deschiderile pe care le oferă textele lui Stăniloae sunt cu evidență mai largi. Să menționăm doar că traducerea în românește pe care el o dă Filocaliei grecești conține note de subsol care fac trimitere la Martin Heidegger. La fel, foarte cunoscuta sa *Teologie dogmatică*, conține semnificative trimiteri la gândirea contemporană, fiind mult mai mult decât o simplă însumare și sistematizare a surselor Tradiției creștine. Dumitru Stăniloae a înțeles deschiderile oferite de textele patristice și bizantine pentru problematica filosofică și științifică contemporană. Acest fapt poate fi cel mai bine poate fi ilustrat prin accentul pe care Stăniloae îl pune în recuperarea noțiunii patristice de *persoană*, a implicațiilor excepționale pe care această noțiune le are nu doar pentru creștinism, ci și pentru descrierea și înțelegerea realității. Departate de a fi un *personalist*, un adept al curentului filosofic care a traversat începutul de veac XX în filosofia occidentală (cea franceză în special), Dumitru Stăniloae a înțeles că trebuie dezvăluită o dimensiune cu mult mai profundă a termenului patristic de persoană, ce nu trebuie asociată cu psihologicul sau subiectivul din om, ci cu un nivel de realitate, ba chiar cu cel mai profund nivel al acesteia. Textele teologului român reprezintă un reper fundamental în orice proiect care vizează o analiză profundă a raportului între raționalitatea omului și raționalitatea lumii, întrucât oferă argumente din cele mai solide pentru susținerea acestei corespondențe.

Vom invoca, în consecință, o serie din afirmațiile pe care Dumitru Stăniloae le face pe această temă pentru a evalua actualitatea acestora mai ales în raport cu evoluțiile recente din cercetarea științifică de frontieră. Nu mai puțin aceste afirmații dau seamă de o înțelegere mai radicală a umanului, și astfel nu pot fi ocolite nici de dezbaterile din disciplinele umaniste, în măsura în care se încearcă stabilirea propriului modului uman de a fi.

2. Raționalitatea ca sens al lumii

Întrebarea asupra raționalității lumii este legată de cea privitoare la sensul acesteia. Miza este găsirea temeiurilor care ar susține ideea unui *rost* a lumii. Este aspectul față de care știința modernă a încercat cele mai multe dificultăți și rețineri. Pentru acest model al științei nu a fost identificabilă nici o paradigmă viabilă care să dea seama de un sens potrivit căruia s-ar petrece evenimentele din lume. Modelul general care a animat știința modernă și-a manifestat limitele doar odată cu descoperirile care au infirmat pretențiile acesteia de coerență și consistență explicativă. Situații precum cele întâlnite în mecanica cuantică, cosmologie sau biologie au dovedit nevoia unui model explicativ mult mai comprehensiv, care să includă concepte precum indeterminismul, decoerența, superpoziția. În acest nou context s-a produs o deschidere evidentă față de modele explicative considerate până atunci inadecvate de către știință. Între aceste modele, este de o mare semnificație recuperarea viziunii pe care Răsăritul creștin o are în legătură cu lumea, întrucât oferă o cu totul aparte depășire a distincției rigide subiect-obiect.

Dumitru Stăniloae a subliniat acest fapt. În clarificarea perspectivei răsăritean-creștine asupra sensurilor lumii și a corespondenței între raționalitatea omului și cea a lumii, Stăniloae pleacă de la teza caracterului insuficient al lumii și al oamenilor, teză implicită în afirmația patristică că lumea este creată din nimic. Dacă lumea este

creată din nimic și susținută în existență de un creator care există prin Sine, care are toate perfecțiunile, care este absolut, înseamnă că nu poate fi afirmată existența absolută, deplină a lumii⁶. Lumea nu poate fi privită ca ultimă realitate. Această insuficiență a lumii nu are însă un sens negativ, de limită, pentru că astfel aceasta este locul prezenței active a transcendenței. În aceasta constă misterul lumii ca și misterul omului. Pe ambele niveluri, cel al lumii și cel al omului, insuficiența, neterminatul, sunt semnul nesfârșitei puțințe de creștere, de adâncire în complexitate. Cel mai limpede se poate observa aceasta în mișcarea ce caracterizează felul de a fi al omului. Infinita sete umană de căutare a desăvârșirii printr-o neconținută transcendere verticală și orizontală⁷.

Dacă lumea nu ar fi creată, dacă ar exista prin ea însăși din veci, asta ar implica neexistența unui Creator superior ei, Care să aibă în sine o adevărată perfecțiune, și totul ar fi o desfășurare fără rost, fără scop, fără explicație. O mișcare oarbă. Iar ființele umane ar apare și dispărea unele după altele, definitiv, suportând pentru o vreme viața supusă unei agitații fără sens. Pe de altă parte, dacă lumea a fost creată de o Ființă superioară conștientă, acea Ființă trebuie să fi avut un motiv pentru a o crea. Lumea nu putea să fi ieșit dintr-o esență oarbă, involuntară, pentru că aceasta ar face lumea necesară acelei esențe și imperfecțiunea lumii ar ține de imperfecțiunea acelei esențe. Nu s-ar găsi niciunde o realitate perfectă, cu putere absolută în ea însăși, putere caracterizată de conștiință și libertate deplină⁸.

Mergând pe aceste considerații, Dumitru Stăniloae afirmă, urmând textelor patristice, că această Ființă creatoare trebuie să fie o Ființă personală. Dacă această ființă este desăvârșită, motivul pentru care a creat lumea trebuie să corespundă desăvârșirii ei, astfel că

⁶ Dumitru Stăniloae, *Realitatea tainică a Bisericii*, Ortodoxia, nr.3, 1984, p. 415.

⁷ Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, vol. I, Editura Cristal, București, 1995, p. 15.

⁸ *Ibidem*, p.24.

trebuie să existe un motiv ireproșabil pentru creația lumii. Acest motiv care nu poate primi reproș este *iubirea*. Iar Stăniloae afirmă că iubire nu poate fi acolo unde este o singură persoană. Dacă numai o persoană poate iubi, ea nu poate iubi decât o altă persoană. Fiind opera unui Dumnezeu Tri-Personal, fiind creată prin Cuvântul sau Rațiunea personală a unui Dumnezeu personal, lumea poartă în ea amprenta raționalității. Și Stăniloae adaugă: „În vreme ce lumea poartă amprenta unei raționalități ca obiect, omul poartă, pe lângă amprenta raționalității ca obiect de cunoscut, și amprenta rațiunii subiective, sau cunoscătoare, arătându-se prin aceasta după chipul cuvântului sau al Fiului Tatălui, deci ca o ființă pusă în ființa ei în dialog cu Tatăl, împreună cu Fiul. Deci, omul e ridicat în dialogul interior al Sfintei Treimi, suprema existență dialogică și iubitoare. Numai această calitate a omului conferă și lui și lumii un sens: lumea e un conținut al dialogului între om și Dumnezeu cel în Treime, sau prin ea omul crește în înțelegerea și iubirea lui Dumnezeu, Cel ce i-o dăruiește din iubire, ca să-l aibă prin ea partener al unui dialog al înțelegerii și iubirii. Raționalitatea imprimată în creațiune de Cuvântul dumnezeiesc pe seama cunoașterii omului, o face pe aceasta luminată de un sens, o face pe ea însăși „lumină”, fapt exprimat în cuvântul românesc „lume” (*lumen*)”⁹.

Trebuie spus însă că această participare dialogală a omului la Dumnezeu nu este doar una spirituală sau prin cele ale rațiunii, ci este implicat la fel de mult și trupul, corporalitatea. Încă o dată, trebuie insistat că această perspectivă, caracteristică Răsăritului creștin, nu este un spiritualism. Dialogul este unul total, implică corporalitatea în măsura în care noțiunea patristică de persoană nu se reduce la rațiune sau la ceea ce s-a desemnat prin *suflet*, ci presupune integralitatea omului. Astfel că înțelesului termenului *dialog* în acest caz este infinit mai complex. Presupune întâlnirea a

⁹ *Ibidem*, p.25.

două ființe care au atributul libertății, a două entități libere. Întâlnirea este una *ființială*, nu se traduce într-un schimb de informații, sentimente, trăiri etc., ci într-un dialog care implică totul, care nu lasă nimic deoparte, astfel că rezultatul acestei dialogări cu Dumnezeu înseamnă pentru om posibilitatea și efectivitatea *îndumnezeirii* (întâlnirea ființială deplină fiind cea euharistică). Adică a unei situații ființiale paradoxale, în care omul își atinge tot mai autentic umanitatea sa în măsura în care și-o transcende într-o dobândire a ceva mai presus de el, o dobândire care este însă posibilă numai în limita și cadrele dialogului său cu Dumnezeu. Stăniloae, atunci când se referă la trup în această situație dialogică dătătoare de rost pentru lume, afirmă că trupul participă la calitatea de subiect sau de persoană a omului, trupul fiind și obiect dat și participant la calitatea lui de subiect. Cunoașterea propriului trup înseamnă totodată cunoașterea lumii prin intermediul acestuia. Dar această cunoaștere a trupului ca stare și ca mediu de cunoaștere a lumii, participă și trupul ca subiect. Mai mult decât atât, și la cunoașterea lui Dumnezeu. Căci mintea care se ridică peste trup și peste lumea cunoscută către Dumnezeu se găsește în trup și este susținută în activitatea ei de către trup¹⁰.

Întrucât lumea nu are consistență în și prin sine, întrucât nu poate fi ultima realitate, ea stă sub o rațiune, sau cum numesc grecii, *logos*. Trebuie să evităm semnificațiile recente care sunt asociate termenului de rațiune, întrucât ele se găsesc sub impactul diverselor reduccionisme rezultate din modul în care paradigma fondatoare a raționalismului modern a fost aplicată atât în filosofie cât și în știință. Se poate vorbi de un imperialism ideologic al rațiunii de definiție modernă, în condițiile în care acest sens impus de modernitate a tins să elimine pe celelalte anterioare. În felul acesta avem astăzi dificultăți serioase în a ajunge la o înțelegere potrivită a

¹⁰ *Ibidem*, p.44.

afirmațiilor făcute începând cu literatura patristică (chiar și cu Evanghelia) atunci când sunt implicate ideea de rațiune sau cea de raționalitate. În dicționarele recente termenul *rațiune* are în primul rând semnificația de cunoaștere umană prin intermediul gândirii logice, pe această cale fiind posibilă înțelegerea sensului și legăturii fenomenelor. Sau este asociat cu facultatea omului operând cu noțiuni, judecăți, raționamente, de a pătrunde dincolo de aparențele lucrurilor și fenomenelor. Trăgându-se din latinescul *rationem*, termenul este tot mai mult apropiat de *rație* (în înțelesul de porție), noțiune care se folosește în matematică cu sensul de „judecată” (*media* și *extrema rație*). Este vizibilă devierea înțelesurilor rațiunii către descripția logico-matematică, asta și din nevoia de simplificare a semnificațiilor cuvintelor limbii care traversează vremurile recente din cauza nevoii în creștere de operaționalizare a acestora. Iar noțiunea de raționalitate primește prevalent înțelesul de însușire a ceea ce este rațional. Au fost pierdute sau neglijate semnificații foarte importante ale conceptului de rațiune, între care cele de *revelație divină*, *rațiune intimă a unui lucru*, *rațiune divină*, *cuvânt divin*¹¹. Pentru a putea limpezi implicațiile doctrinei răsăritean-creștine a raționalității lumii este vitală recuperarea acestor conotații neglijate ale noțiunii de rațiune.

3. Omul ca „laborator” al creației: Maxim Mărturisorul

Cel mai elocvent exemplu al implicării altor dimensiuni ale noțiunii de raționalitate este modul în care Maxim Mărturisorul folosește termenul „logoi”. Termen prezent la Platon și în tradiția platoniciană, discuția despre *logoi* devine la Sfântul Maxim o adevărată doctrină. El leagă noțiunea de structura numenală și semnificația divină a cosmosului, și astfel în legătură cu această

¹¹ A. Bailly, *Dictionaire Grec-Française*, Hachette, Paris, 1996, p. 1200.

noțiune poate fi invocată o raționalitate a lumii. Pentru Maxim, semnificația acestor *logoi* este de rațiuni divine în descrierea în care aceste rațiuni pot fi socotite drept gânduri ale lui Dumnezeu care se manifestă în lucruri încă dinainte de crearea acestor lucruri. Spre deosebire de Origen, care vorbea de o diversificare a creației văzute doar după cădere, Maxim precizează că rațiunile divine nu au existență, nu aparțin categoriei ființei, ci sunt doar gânduri voliționale ale lui Dumnezeu, creația însemnând trecerea de la planul gândirii la cel ontologic. Aceste „gânduri” ale lui Dumnezeu nu trebuie semnificate în regimul spiritualismului sau idealismului ce au caracterizat metafizica occidentală: trebuie să recunoaștem dimensiunea mai ales simbolică a limbajului implicat în aceste descrieri, știut fiind regimul în care se poate vorbi despre Dumnezeu în limbajul patristic (mai bine spus în care se poate suspenda vorbirea despre Acesta). Astfel că *logos*-ul ce este propriu unei existențe oarecare reprezintă principiul sau rațiunea ei esențială, ceea ce o definește fundamental, însă înseamnă și rațiunea sa de a fi. Principiul și finalitatea unui lucru oarecare sunt în Dumnezeu. Perspectiva maximiană asupra existenței create este una care poate să dea seama de individual, de particular. Contrar doctrinei platoniciene, care descria totul prin corespondența multitudinii lucrurilor sensibile cu arhetipul supra-sensibil, Maxim vede că în fiecare lucru acționează o rațiune particulară, prin aceasta existențele deosebindu-se în principiu între ele. *Logoi* nu țin în nici un fel de esența dumnezeirii, cu toate că sunt eterni, fiind în schimb expresia voinței Lui.

Este evidentă în această înțelegere maximiană a existenței dimensiunea activă a rațiunilor divine care acționează în lume, faptul că acestea sunt puteri creatoare care acționează neconținut în lume, mișcând existențele particulare către un țel care poate fi numit *unitate*, unitatea în Dumnezeu. Căci toate componentele realității sunt făcute spre armonie, insistă Maxim. O armonie care trebuie

înțeleasă în cadrele distincției dintre deosebire, sau contrast, și opoziție, sau contradicție. Respingând afirmația lui Heraclit cum că războiul e tatăl tuturor lucrurilor, Maxim înțelege opoziția ca faptă a voinței arbitrare ce se opune rațiunii, pe când deosebirea e proprie firii stăpânite de rațiune. Cea dintâi sfâșie firea, cea de a doua o ține unită. Prin chiar firea sa, omul este chemat să desăvârșească armonia întregitoare în sine și cu Dumnezeu, armonia cu sine și cu tot universul în Dumnezeu¹². În dinamismul lor, creaturile nu-și pierd identitatea, ci trec de la o fază la alta în cursul desăvârșirii sau deteriorării lor. Această identitate indestructibilă a creaturilor primește în vocabularul lui Maxim Mărturisitorul numele de *rațiune*, în timp ce fazele trecerii în bine sau în rău, *moduri*. Toate creaturile poartă chipurile rațiunilor divine, ale acelor *logoi*, astfel că originea ca și scopul mișcării existente în univers nu pot fi înțelese în afara acestor *rațiuni*. Rațiunile divine sunt atât la originea impulsului pe care fiecare creatură o primește în mod original în venirea ei la existență, dar exercită și o atracție spre unitatea creației, atracție care este de fapt o mișcare către *Logos*-ul însuși. Există o dublă manifestare a rațiunilor dumnezeiești: în lucruri, făcute pentru a fi cunoscute de oameni, și în mod complet în oameni, ca chipuri ale Rațiunilor personale dumnezeiești. Mai există și un dublu sens al felului în care este prezentă pecetea rațiunilor dumnezeiești, căci nu este doar cunoaștere ci și iubire în relație cu o persoană, ori în cea cu Persoanele Treimice. Stăniloae spune: „A cunoaște o persoană înseamnă a o și iubi. Fiind Chipul cuvântului dumnezeiesc personal și infinit, chemat să-L cunoască și să-L iubească pe El tot mai mult, fiind adică ființă rațională și iubitoare în calitate de persoană, care înaintează în veci în cunoașterea și iubirea Rațiunii personale dumnezeiești, omul este creat ca ființă nemuritoare”¹³.

¹² Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, vol. I, Ed. Cristal, București, 1995, p. 40.

¹³ *Ibidem*, p. 26.

Prezența rațiunilor divine din lucruri îndeamnă la cunoașterea lumii, a lucrurilor ei, iar experiența pe care omul o face în prezența lumii înseamnă o cunoaștere care nu se oprește la lucruri. Însăși descoperirea unei raționalități într-un aspect sau altul al realității ne trimite mai departe de acea realitate particulară, de ceea ce ne descoperă ea către un dincolo. Raționalitatea prezentă în lume, în lucruri, trimite la ceva mai presus, la originea acestei raționalități care este intuită, presimțită, în lucru. Până la urmă, sensul acestei cunoașteri a lumii înseamnă trimiterea la ceva mai presus de ea, însă nu la o negare a ei, precum doctrinele orientale. Lumea rămâne mereu *ca loc*, ca interval unde se petrece experiența cunoașterii care devine experiența iubirii, căci adâncirea în experiența lucrului poate duce la ceva mai mult, un plus esențial ce ține de accesul la iubire. Prin mijlocirea experienței lumii persoana se poate apropia de ceea ce este asemenea ei, de altă persoană. Trupul este instanța privilegiată în acest scenariu al cunoașterii care se îndreaptă către un plus, căci acesta participă la calitatea de subiect sau de persoană a omului. De aceea tema trupului este de o importanță excepțională pentru creștinism, trupul este în modul cel mai concret întâlnirea a ceea ce desemnăm ca subiectivitate cu ceea ce numim alteritate/obiectivitate. Cunoașterea celuilalt nu poate suspenda trupul, chiar și în cea mai spiritualizată experiență a celuilalt nu se poate exclude cu deplinătate corporalitatea. Corporalitatea este o dimensiune extrem de complexă și subtilă, lucru dovedit tot mai mult de neuroștiințe în ultima vreme. Așa cum atrage atenția fenomenologul francez Michel Henry, este mai potrivit a vorbi din punct de vedere creștin de om ca fiind *întrupat*, decât a spune că are trup. Se evită astfel o eșuare în dualismul ce caracteriza gândirea greacă clasică, așa cum este cazul celei platoniciene. Cu adevărat tulburătoare este întrebarea legată de felul în care trupul este implicat în experiența subiectivă a omului, în subiectivitatea sa, sau altfel spus, în dimensiunea spirituală a omului.

Maxim Mărturisitorul numește pe om „laboratorul” care leagă și ține toate într-un ansamblu, având rolul de intermediar. Așa că în mod fundamental, dinamismul în cel mai înalt sens trebuie înțeles ca efort de unificare a tuturor fapturilor, iar acest act revine omului. Cum precizează Lars Thörnberg, Maxim îl socotește în toate privințele pe om *la mijloc*, între extremele creației, cu care se găsește într-o legătură naturală¹⁴. Are puterea de reunire, datorită relației sale armonioase cu diferitele sale componente. Omul a fost adus ultimul la existență dintre creaturi pentru că era menit a fi legătura naturală a întregii creații, mediind între extreme prin elementele proprii naturii. Chemarea omului este să aducă într-o singură unitate cele ce erau în mod natural separate, astfel că omul trebuie să lase să se manifeste în el omul unitar (dimensiune care nu a fost anulată după cădere), om care nu este divizat de diferența între bărbat și femeie, pentru că el rămâne în legătură cu principiul comun al naturii umane¹⁵. Maxim distinge cinci împărțiri pe care omul trebuie să le depășească, între care cea între inteligibil și sensibil, apoi cea între natura creată și cea necreată, cea între cer și pământ în cadrul creației sensibile, între rai și lumea locuită de oameni și în fine, între bărbat și femeie în cadrul umanității¹⁶.

4. Dinamica realității în perspectiva științei actuale

Urmărind acest mod de înțelegere a dinamicii realității, nu putem să nu constatăm că abia recent știința a ajuns la înțelegerea măsurii complexității care este proprie naturii, dar mai ales a unei dinamici pe care natura o manifestă, și care este dincolo de orice model descriptiv care ar încerca să cuantifice forțele care animă această dinamică.

¹⁴ Lars Thörnberg, *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și mediator*, traducere de Anca Popescu, Editura Sofia, București, 2005, p. 159.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*, p. 163.

Robert L. Herrmann afirma recent că aspectul frapant în legătură cu aceste procese complexe este că pot da naștere la structuri noi și la noi ordini în mod spontan. Curgerea apei dintr-un robinet trece printr-o serie de structuri ordonate care se schimbă odată cu modificarea debitului apei. Superconductivitatea metalelor la anumite temperaturi joase dezvăluie o ordine colectivă a electronilor. Sistemele vii, la rândul lor, dovedesc un înalt nivel de ordine în condiții departe de echilibru. Unul dintre cele mai fascinante efecte vizuale este cel legat de fenomenul chimic numit „reacția Belousov-Zhabotinsky”. Când acidul malonic, bromatul și ionii de ceriu sunt plasați în acid sulfuric într-un platou puțin adânc la anumite temperaturi critice, o serie de cercuri pulsatile concentrice și spirale se dezvoltă aproape ca și cum ar fi forme de viață. Acest comportament este rezultatul uriașelor oscilații a milioane de molecule, care operează concertat, în sistemul de reacție. S-a descoperit că existența structurilor complexe nu cere principii fundamentale și complexe. Aceste relații sunt adevărate pentru fenomene atât de diverse precum turbulențele în apă și în atmosferă, fluctuații ale populațiilor de insecte, comportamentul pendulului sau a ceasului chimic. Mai mult, asemenea sisteme complexe, dinamice, adesea dovedesc un comportament haotic. Pe de altă parte, evoluția unor astfel de sisteme este extrem de sensibilă la condițiile inițiale, astfel că comportamentul lor este esențialmente impredictibil¹⁷.

Herrmann adaugă că asta nu implică că comportamentul sistemelor haotice este intrinsec nedeterministă. Dacă am putea seta condițiile inițiale, întregul comportament viitor al sistemului ar putea fi prezis cu acuratețe. Dar în practică nu se poate specifica sistemul cu precizie, iar în sistemele haotice lipsa acurateței duce la

¹⁷ Robert L. Herrmann, *How Large is God? How Deep is Reality?*, în "How Large is God? The Voices of Scientists and Theologians", Edited by John Marks Templeton, Templeton Foundation Press, Philadelphia, 1997, p. 246.

multiplicarea erorilor. În sistemele lineare, erorile cresc cu trecerea timpului. În sistemele haotice, erorile au o rată exponențială. Dar acest element întâmplător, esențial în sistemele complexe, este genul de situație necesară pentru existența unui sistem cu adevărat creativ, întrucât ocurența haosului este legată de generarea spontană a noi forme și structuri spațiale. Așa încât natura poate fi atât deterministă în principiu dar și aleatorie. Din punct de vedere practic, determinismul este un mit¹⁸.

Abia în ultimii ani s-a realizat cât de complexă este lumea și s-a putut depăși în mod radical viziunea deterministă de formulă clasică care a dominat atâta timp știința. Faptul că s-a înțeles că procesele din realitate se desfășoară într-un mod mult mai complex și mai subtil decât se prezisese anterior a ridicat o întrebare care a început să fie pusă cu toată seriozitatea în mediile științifice: ce guvernează, de fapt, aceste procese din realitate? Desigur, tocmai datorită acestei rupturi de paradigmă explicativă a început să se accepte tot mai mult ideea că există o raționalitate în lume, raționalitate care nu poate fi descrisă în nici un caz în mod simplist, așa cum s-a întâmplat în scenariile care implicau determinismul de tip linear.

Pe aceste considerente, este evident că începe să se petreacă o schimbare de atitudine a comunității științifice în raport cu scenariile pe care religia le oferă privitor la sensul lumii. Ceea ce era altădată privit ca o redare naivă și simplistă a mersului lumii, începe acum să fie evaluat ca o imagine a realității care dă în mod exemplar seama de complexitatea acesteia. Potrivit schemei iluministe umanitatea se găsește într-un continuu progres ce implică trecerea de la simplu la complex, de la rudimentar către avansat, de la mitologie la știință, iar textele religioase, aparținând în general unui timp istoric îndepărtat, au fost socotite ca fiind depășite, cel puțin din perspectiva viabilității informației care o oferă despre lume. Modernii au avut dubii serioase că omul antichității sau evului mediu a avut capaci-

¹⁸ *Ibidem*, p. 247.

tatea să ofere o informație despre lume care să fie viabilă în epoca cercetării științifice. A fost în cauză încrederea exclusivă a modernității în tipul de știință galileian (în care formalismul matematic reprezintă metoda esențială) în situația în care au fost respinse alte căi de obținere a adevărului. Mesajul religios, din această perspectivă nu a prezentat nici un interes atunci când s-a pus problema adevărului. Hermeneutica filosofică, dar și criza din știința de mijloc de veac XX au furnizat argumente pentru afirmarea existenței și altor căi de obținere a adevărului. A început să se înțeleagă că mesajul pe care îl conține o spiritualitate anume este rezultatul unei experiențe a lumii acumulate pe parcursul a multe generații, care nu numai că își are validitatea sa particulară în conturarea unei viziuni de ansamblu asupra lumii, dar are și unicitate întrucât oferă o perspectivă de neregăsit altundeva asupra acestui univers formidabil de complex în care trăim. Mai mult decât noi astăzi, oamenii vechilor epoci au fost atenți la concretul acestei lumi, însă nu au omis nicicând că toate trebuie să aibă un rost, că realitatea se găsește sub semnul unei raționalități, astfel că mesajul pe care l-au oferit prezintă întotdeauna perspectiva întregului și scopului. Așa că tipul de adevăr pe care îl conțin textele religioase diferă de cel științific de formulă galileiană mai ales prin prezența unei justificări a celor ce se petrec în lume, prin nevoia de descoperire a raționalității sub care stă evenimentul sau întâmplarea concretă. Începem astăzi să înțelegem că instrumentele științifice nu sunt în mod exclusiv cele care pot sta la îndemâna omului atunci când acesta vrea să afle ceva despre lume sau despre el însuși. Nu doar că mai există și alte metode sau căi în obținerea unei cunoașteri veridice dar, așa cum indică astăzi fenomenologia, nu trebuie să subestimăm valoarea și importanța experienței fenomenale concrete a omului. (Să menționăm doar descrierea *fenomenului saturat* pe care ne-o oferă Jean-Luc Marion¹⁹.)

¹⁹ Jean-Luc Marion, *În plus. Studii asupra fenomenelor saturate*, trad. Ionuț Biliuță, Editura Deisis, Sibiu, 2003, p. 64.

Ceea ce desemnăm ca *experiență umană* nu poate fi încadrat sub numele de experiment al lumii sau sinelui, deși include și acest aspect, ci mai degrabă sub numele de experiență, pentru că nu este vorba de un simplu act de cunoaștere care implică relația subiect-obiect: o anumită atitudine umană implică și o anumită deschidere față de realitate și implicit o anumită dezvoltare a acesteia. Și nu este vorba aici doar o sumă de atitudini subiective care însumează pur și simplu stări pasajere lipsite de importanță, ci un mod de a *interfera* a omului cu realitatea, așa cum o indică numeroase demonstrații din mecanica cuantică.

5. Originalitatea modelului creștin-răsăritean de descriere a lumii. Semnificația acestui model pentru constituirea unor paradigme științifice explicative mai cuprinzătoare

Ceea ce caracterizează în mod excepțional descrierea pe care o dă despre lume creștinismul răsăritean este justificarea raționalității acesteia în cadrele persoanei. Fără luarea în discuție a celor ce țin de om, punerea problemei raționalității lumii este lipsită de conținut în ortodoxia creștină. La această descriere a lumii nu s-a ajuns însă dintr-o dată, pentru că a trebuit să se găsească o soluție principială tensiunii între două înțelegeri ale lui Dumnezeu, prezente în modelul cultural care a traversat spiritualitatea bizantină: înțelegerea lui Dumnezeu ca Viu, plin de grijă față de om și căutând dialogul cu acesta (lumea avându-și rațiunea de punte a întâlnirii între Dumnezeu și om) și înțelegerea Lui ca nemișcat și de nemișcat, originată în filosofia greacă. Bizantinii au adoptat o atitudine de mare semnificație pentru discursul teologic (și nu numai), dovedind rafinamentul modelului cultural ce i-a caracterizat, întrucât nu s-au situat pe un fundamentalism biblic necritic care să respingă orice nu se găsea în litera Scripturii. E vorba de faptul că s-a înțeles că imaginea la care ajunseseră grecii atunci când vorbeau despre Zeu

își avea valoarea sa ce nu poate fi ignorată, mai ales atunci când se pune în discuție atât înțelegerea Realității Supreme, ca și relația Acesteia cu creația. Această nuanțată descriere a Uni-Treimii și-a găsit ca expresie în teologia bizantină ca raport între *Natura* sau *Ființa* Sa pe de o parte, și *Persoana* Sa pe de alta. Se constată existența unui acord implicit, ce a traversat modelul cultural al Bizanțului, și care relua în altă formă meditația platoniciană (fără a platoniza) asupra *Realității Ultime* sau *Adevăratei Realități* sau *Ființei*: trebuie să I se recunoască acestei Adevărate Realități absolutul ce este mai presus de orice mișcare sau devenire (Platon îi urma aici lui Parmenide), dar și o anumită prezență sau interferență în sensibil, în mișcător și trecător, în *devenire* (Platon urmând aici lui Heraclit). Este aici una din temele majore ale gândirii platoniciene care nu a putut fi ocolită nici mai târziu, am putea spune că este una din întrebările tulburătoare ale umanității în posteritatea grecilor.

Bizantinii au dezbătut îndelung asupra înțelegerii raportului dintre natură și persoană în Dumnezeu, și pe măsură ce trecea timpul devenea tot mai clar că ceea ce conta în această discuție era modul de prezență și manifestare a lui Dumnezeu, cel mai presus de ființă, în lume. Cea mai limpede expunere a mizei acestei înțelegeri a Supremei Realități aparține veacului XIV, atunci când controversa isihastă a impus precizări și reformulări terminologice de o excepțională semnificație. Lui Grigorie Palama îi aparține cea mai elaborată paradigmă a înțelegerii prezenței lui Dumnezeu în lume, ceea ce înseamnă în același timp și descrierea felului în care persoana umană se poate întâlni la modul cel mai deplin cu Creatorul ei, la modul teandric. Palama afirmă că în vreme ce, prin Firea Sa, Dumnezeu rămâne nemișcat, el se manifestă prin energiile Sale. De proveniență aristotelică, termenul *energeia* este folosit de protagonistul controversii isihaste pentru a numi „ieșirile” lui Dumnezeu înspre lume. Se întărește astfel imaginea patristică a lui Dumnezeu

ca Persoană, deși asta nu înseamnă instituirea unui reducționism de factură antropologizantă în înțelegerea Sa. Cu toate că suntem martorii acestor „ieșiri”(lucru valabil cel puțin pentru isihști), iar întreaga creație este susținută de energiile necreate ce au ca sursă pe Dumnezeu, atunci când El intră în relație cu lumea rămâne în același timp dincolo de lume sau dincolo de ea. Absolutul, sau eternitatea, nu sunt de felul unei substanțe neschimbabile, sau unei legi veșnice cu subzistență de sine. Veșnica și Ultima Realitate trebuie să includă o dimensiune interioară și o libertate a voinței. Dumnezeu este înțeles ca Subiect real și veșnic Același cu Sine, dar Care în același timp este Izvorul unei varietăți infinite de manifestări. Treimea Sfântă rămâne veșnic neschimbabilă în iubirea Ei, dar iubirea Sa este plinătate a vieții și de aceea deține un potențial nelimitat de manifestări și lucrări, așa cum precizează Dumitru Stăniloae.

Sintetizând perspectiva pe care Răsăritul creștin a formulat-o în ceea ce privește înțelegerea lumii, Părintele Stăniloae afirmă că lumea ca natură se dovedește o realitate unitară rațională, existând pentru dialogul interuman, ca o condiție pentru creșterea spirituală a omului, pentru dezvoltarea umanității. Iar dacă țesătura rațională a lumii trebuie să aibă un subiect care o gândește, un subiect care e cunoscător și stăpân al lumii create, acest subiect poate opera și prin conștiința creată, în comuniune, adunarea și transfigurarea materiei în spirit. Lumea, ca realitate unitară rațională, existând pentru dialogul uman, este o condiție pentru creșterea spirituală a omului²⁰.

Raționalitatea lumii își găsește un sens prin faptul că se completează cu raționalitatea subiectului uman, care e conștientă și nu este o repetare monotonă. Dacă discuția despre raționalitatea lumii pune implicit și chestiunea sensului, răspunsul pe care îl oferă creștinismul răsăritean este poate surprinzător pentru omul de astăzi, care este dominat de viziunea obiectivistă asupra naturii. Căci se afirmă

²⁰ Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, Vol. I, E.I.M.B.O.R, București, 1996, p. 237.

explicit că constituirea de sens, sau mai radical, posibilitatea unui sens al lumii depinde de om. Este aici o amplă depășire a dualității subiect-obiect, așa cum o cunoaștem în știința sau filosofia de factură modernă. Mai mult decât atât, în modelul conturat în spațiul cultural bizantin, oferă deschideri pe care abia știința de factura cea mai recentă le poate accepta, fiind mai ales cazul mecanicii cuantice și a neuroștiințelor. Iar în ceea ce privește meditația filosofică, aceste afirmații nu au fost îndeajuns evaluate. Perspectiva aceasta de factură bizantină duce până la urmă la conturarea unui anume înțeles al raționalității lumii, care se descoperă gradual prin noi, în noi, dar se imprimă și lumii, înțeles ce ține de conștiința că această raționalitate vine de la Persoana supremă și este adresată altei persoane, persoanei umane. Raționalitatea este modul inteligibil al unei persoane de a se comunica altei persoane, pentru realizarea și dezvoltarea comuniunii dintre ele, spune Stăniloae. Persoana este cea care mereu dă conținut raționalității, cea care imprimă sensul acesteia prin intenționalitatea ei fără de sfârșit îndreptată spre altul, prin iubirea și libertatea ei nemărginită²¹.

Constatăm, deci, că aspectul cu totul aparte ce caracterizează înțelegerea raționalității în spiritualitatea Răsăritului creștin este că această raționalitate nu este un dat, un cadru fix și imuabil care să hotărască mersul lumii, ci este dependentă de intenția unei Persoane, mai exact a Treimii Personale, de a se întâlni cu o altă persoană, persoana umană. Iar dacă termenul *infinit* poate avea un conținut în această descriere, el se referă la nesfârșita virtualitate ce caracterizează acest dialog. Lumea își actualizează mereu virtualitățile în funcție de ceea ce se petrece în cadrul acestui dialog, și nu se poate vorbi, de aceea, de o cauzalitate strictă în procesele lumii, deși este evidentă manifestarea unor legi. Aici este nuanța și aspectul de finețe pe care știința începe să le înțeleagă acum, deși mai este mult

²¹ *Ibidem*, p. 245.

până la acceptarea unor astfel de teze. Totuși, este destul de evident că întreg modelul cultural în care ne aflăm s-a aflat sub influența unui set de reduționisme care au limitat serios înțelegerea noastră a lumii ca și înțelegerea propriului mod de a fi, și că acum nu ne mai putem permite să păstrăm acest cadru al înțelegerii. Este cu evidență nevoie să recuperăm acele moduri de a descrie lumea de la care putem pleca în conturarea unei imagini a realității care să nu se constituie într-un obstacol, ci să conducă la o cunoaștere mai adecvată a ceea ce se petrece în jurul nostru și mai ales a ceea ce se petrece cu noi.

Între *paideia* și *kenosis*: constituirea și resemnificările ideii de edificare între filosofia greacă și creștinismul răsăritean

1. Tema edificării în contextul interpretativ actual

Termenul de *edificare*, atunci când este pus în legătură cu experiența umană, se dovedește a fi unul de dată relativ recentă. Este produs al meditației filosofice occidentale, și se originează în schimbarea de perspectivă adusă de iluminism și romantism. În exprimare germană, ca *Bildung*, termenul a oferit terenul unor semnificative meditații asupra experienței umane, atât în privința naturii acestora, dar mai ales în ceea ce este legat de scopurile sub care stă, sau ar putea sta, modul uman de constituire a experienței. Preocupările actuale legate de conexiunea între interpretare și înțelegere, ca drum către edificarea de sine, au adus câteva dileme ce traversează diferitele perspective. Astfel, *subiectul* este revendicat de hermeneutica cu deschidere și accent fenomenologic, dar și de analiza provenită din orizontul gândirii analitice, ca și din pragmatism. În același timp, o temă deschisă astăzi discuției este cea legată de dilema între *externalism* și *cunoașterea de sine* în ceea ce înseamnă edificare¹. Este o formulare recentă a mai vechii dileme conținute în *cercul hermeneutic*: edificarea este legată de cunoașterea de sine, care la rândul ei depinde de experiența lumii, de experiența alterității. Experiența alterității nu este cu puțință fără o prealabilă constituire a sinelui

¹ Jordi Fernandez, *Externalism and Self-Knowledge: A Puzzle in Two Dimensions*, în *European Journal of Philosophy*, No.1, Vol. 12, Blackwell, 2004, p. 12.

prin cunoașterea interioară. Mișcarea înțelegerii se produce permanent de la întreg spre parte și înapoi spre întreg. Sarcina este aceea de a extinde în cercuri concentrice unitatea sensului înțeles. Armonizarea tuturor particularităților în întreg constituie întotdeauna criteriul corespunzător pentru corectitudinea înțelegerii². Recent, în special în spațiul anglo-saxon (britanic și american), discuțiile referitoare la calea de ieșire sau de depășire a dilemei a utilizat în mare măsură instrumentarul conceptual oferit de filosofia analitică. De pildă, K. J. Kraay într-un studiu intitulat *Externalism, Memory, And Self-Knowledge*, analizând teoria lui Tyler Burge, numită a *incluziunii*, afirmă: „ *Externalism* holds that the individuation of mental content depends on factors external to the subject. This doctrine appears to undermine both the claim that there is *a priori* self-knowledge, and the view that individuals have privileged access to their thoughts. Tyler Burge’s influential *inclusion theory of self-knowledge* purports to reconcile externalism with authoritative self-knowledge. I first consider Paul Boghossian’s claim that the inclusion theory is internally inconsistent. I reject one line of response to this charge, but I endorse another. I next suggest, however, that the inclusion theory has little explanatory value. First, externalism seems inconsistent with the view that there is *a priori* self-knowledge. (If mental content is individuated partly by factors external to *S*, then it seems that *S* must investigate the external world in order to know her own thoughts.) Second, if externalism rules out self-knowledge, it is also inconsistent with the thesis that individuals have privileged access to their thoughts. (Without self-knowledge, privileged access is impossible.)”³. A fost implicată și filosofia limbajului, insistându-se asupra influenței pe care procesul de înțelegere și interpretare în

² H. G. Gadamer, *Adevăr și metodă*, traducere de Gabriel Cercel și Larisa Dumitru, Editura Teora, București, 2000, p. 409.

³ K. J. Kraay, *Externalism, Memory, And Self-Knowledge*, *Erkenntnis*, 56: 297–317, Kluwer Academic Publishers, 2002, p. 297.

legătură cu referința exterioară trece prin categoriile limbajului. Chestiunea determinării referențialității implică, în aceste condiții problema adevărului propoziției⁴. În același registru se găsește implicarea conceptului de credință, atunci când acesta este pus în conexiune cu actul înțelegerii. Înțelegerea depinde de actul de credință, însă accepciunea termenului de credință este cea larg-subiectivă, neimplicând dimensiunea explicit religioasă. Sunt cercetate condițiile de adevăr ale unei propoziții ca act prealabil deciderii veridicității înțelegerii.⁵ În filosofia continentală actuală se înregistrează însă tendința de a cerceta condițiile edificării în registru existențial, atitudine ilustrată de textele lui Wilhelm Dilthey, cel care condiționa posibilitatea înțelegerii, constitutivă edificării, de *retrăire*, singura modalitate de intuire a unicității produselor spiritului. Înțelegerea este deosebită de explicație, întrucât științele spiritului au un cu totul alt obiect față de cele ale naturii. Căutarea propriului științelor spiritului, tema centrală a cercetării lui Dilthey va hotărî pe termen lung destinul discursului continental asupra actului înțelegerii, opera lui Husserl reprezentând cel mai bun exemplu în această direcție.

În fapt, importanța specială acordată temei edificării de sine este originată în special în gândirea lui Martin Heidegger, cel care a produs o turnură decisivă în înțelesurile sub care stă actul interpretării. Turnura a constat în schimbarea obiectului interpretării, trecându-se de la interpretarea textelor ca problemă centrală a hermeneuticii la înțelegerea existențială, rezultat a modului uman de a fi în lume. Existența umană presupune cu necesitate actul înțelegerii, „textul” este acum lumea, sau mai exact, ființarea umană în deschiderea sa față de lume. Direcția inaugurată de Heidegger, cu

⁴ Catherine Z. Elgin, *Interpretation And Understanding*, Erkenntnis, 52, Kluwer Academic Publishers, 2000, p. 175.

⁵ David Hunter, *Understanding and Belief*, Philosophy and Phenomenological Research, vol. 58, No. 3, 1998, p. 559.

fundamentale accente existențiale, dar și cu o deschidere fenomenologică importantă, va putea fi fructificată, în spiritul său, de gândirea care va conștientiza eșecul și impropriul paradigmei gnoseologice de factură iluministă. H.G. Gadamer va da cea mai elaborată expresie a acestei nevoi de revizuire a modelului de obținere a adevărului susținut gândirea de veac XVIII și XIX (dar care a avut serioase consecințe și în veacul XX). Critica lui Gadamer vizează în fapt viziunea gnoseologică tradițională a iluminismului, potrivit căreia cunoașterea ar reprezenta un proces activ de identificare a subiectului cu un obiect distinct de sine. Distanța între cei doi termeni ai actului gnoseologic, care ia forma unei antinomii reciproce, nu poate fi nicicând anulată. Această conștiință hermeneutică reformulează exigențele actului interpretării, luându-se în considerație ceea ce a primit nume de *orizont*. Există o diferență principială între orizontul autorului și cel al interpretului, istoricitatea fiind de neocolit. Important este să se recunoască distanța temporală ca pe o posibilitate pozitivă și productivă a înțelegerii. Această distanță este saturată prin continuitatea tradiției, în lumina căreia se arată orice proces de transmitere. Mai mult, Gadamer afirmă că distanța temporală poate să rezolve sarcina cu adevărat critică a hermeneuticii de a distinge prejudecățile adevărate de cele false⁶. Însă și pretenția modernității de *obiectivitate* a livrării adevărului grație metodologiei științei a fost contestată, întrucât dimensiunea preștiințifică a metodei științei nu este de ordin științific. Limba naturală, cu rolul ei în formularea discursului științific, este cel mai bun exemplu a necesității de revizuire a pretențiilor științei de obiectivitate a rezultatelor acestui tip de discurs. În ceea ce privește semnificațiile edificării de sine, desigur că aceste precizări vor însemna o reală schimbare în idealul pe care hermeneutica și fenomenologia îl vor exprima în ceea ce privește căile de formare a omului. „Pariul” acestei viziuni este mult

⁶ H. G. Gadamer, *op.cit.*, p. 414.

mai mare, pentru că acordă ființării umane puțințe mult mai înalte și mai radicale decât simpla cunoaștere veridică a lumii, sau descrierea de sine prin intermediu științelor umaniste. Acest ideal al formării pune în cauză presuposițiile modelului de educație a modernității, dar într-un plan mai general întregul model cultural recent. O asemenea perspectivă îl face pe Gadamer să afirme că rezultatul formării (*Bildung*) nu se realizează printr-o vizare tehnică, ci decurge din procesul interior al formării și constituirii, rămânând de aceea prins într-o evoluție și o formare continuă. De aceea, Gadamer face o apropiere între *Bildung* și grecescul *physis*, căci formarea cunoaște tot atât de puțin precum natura Țeluri situate în afara ei⁷. Mergând și mai departe, autorul german susține că formarea, cultura nu poate constitui propriu-zis un scop, decât doar în cazul tematicii reflectate a pedagogului. Conceptul de *Bildung* trece dincolo de simpla cultivare a unor înclinații.

Așa cum spuneam, în posteritatea lui Heidegger s-au conturat două direcții pe care s-a mers în rezolvarea dificultăților legate de nevoia de edificare de sine. În mare măsură din cauza nevoii de obiectivitate, aspectele „tehnice” ale edificării au primit formulările discursive ale analiticii și pragmatismului. Însă această direcție nu poate da socoteală de scopurile ultime ale formării, care nu pot fi exprimate în limitele discursului pozitiv. De aceea, nu numai hermeneutica, dar mai ales fenomenologia și existențialismul vin să recupereze o înțelegere pe care modernitatea a ignorat-o în legătură cu ceea ce este vizat în edificarea de sine. Aici, fenomenologia franceză recentă, care recuperează într-un mod cu totul spectaculos afirmațiile evanghelice, este cel mai important exemplu.

Apare în legătură cu aceste fenomene interpretative un aspect cu totul special în ceea ce privește spațiul spiritual românesc, și în general modelul cultural al Răsăritului Europei de sorginte bizan-

⁷ *Ibidem*, p. 20.

tină. Conceptul de *formare* este mai degrabă străin mentalităților pe care le-a cultivat deschiderile spirituale ale tradițiilor est-europene. Mai exact, este vorba de semnificațiile pe care acest concept le primise în contextul iluminismului odată cu modernitatea timpurie. Mai ales odată cu veacul XVIII devenise extrem de vizibilă falia între cele două expresii culturale europene, cea a unui Apus plin de încredere în posibilitățile descrierii pozitive a omului ca și a manipulării tot mai eficiente a umanului atât în cele ale individului cât și ale comunității, și un Răsărit ce părea anacronic și imobil prin ancorarea sa în Tradiție, caracterizat de un apel la istoricitate ce nu putea primi în nici un chip o apreciere pozitivă dinspre Apus. Răsăritul a rămas până la mijlocul veacului XX în mare măsură neînțeles, dacă nu privit cu superioritate totală. Desigur, că aceasta s-a întâmplat datorită idealurilor iluminismului și raționalismului, care vedeau în cultivarea logico-rațională a minții împlinirea menirii celei mai autentice a omului. Această paradigmă a pierdut mai ales rosturile exprimării simbolice a realității și în special a modului de a exista propriu omului. De aceea, accepțiunile pe care le primise ideea de edificare nu puteau să rezoneze cu ceea ce Răsăritul înțelegea prin scop al existenței umane. Doar odată cu răsturnarea produsă de Heidegger în formularea scopurilor interpretării și a naturii înțelegerii lucrurile au început să se schimbe. Mai mult decât atât, discursul hermeneutic și fenomenologic produs în urma acestei turnuri a oferit un bun prilej de precizare într-un spirit mai autentic de către autorii răsăriteni a propriilor date culturale. Mă gândesc la ceea ce s-a petrecut în mediul parizian al jumătății de veac XX, când o consistentă emigrație a intelighenției rusești a produs senzație atunci când a rostit datele culturii într-un mod neașteptat și ignorat până atunci în mediile occidentale.

Dacă este să punem *astăzi* în discuție ideea de edificare de sine, este limpede că nu putem să nu pornim de la modalitățile de produ-

cere ale înțelegerii, ca premisă fundamentală a acesteia. Parcursul între interpretare și înțelegere reprezintă un aspect obligatoriu a cercetării în posteritatea lui Heidegger și Gadamer. Însă trebuie să lămurim ce relevanță are acest parcurs din perspectiva spiritualității răsăritean-creștine, o spiritualitate care face apel la alte coduri simbolice și este ancorată într-o perspectivă dominată de ceea ce s-a numit *apofatismul persoanei*⁸. Nu este o sarcină ușoară, pentru că trebuie evitată cu orice preț confuzia iscată de termeni ce par sinonimi într-o limbă modernă, dar care au în spate încărcături simbolice și tradiții diferite. Există numeroase capcane pe care mentalitățile culturale moderne le întind unei înțelegeri de finețe și acuratețe a propriului formulărilor ce descriu idealurile formative pe care diversele tradiții culturale europene, și nu numai, le-au pus în legătură cu propriul și destinul omului. Un gen de sincretism a valorilor și a tradițiilor, o suprapunere nejustificată a valorilor spirituale și a perspectivelor interpretative este cea mai păguboasă dar și cea mai la îndemână soluție pentru un interpret care se mai găsește (conștient sau nu) sub influența idealurilor raționalist-iluministe.

Într-o corectă poziționare interpretativă, trebuie să ne asumăm noi, ca răsăriteni, orizontul cultural din care și prin care putem parveni la înțelegere, să îl socotim ca un dat pe care nu îl putem ignora. Însă, în mod paradoxal, ne găsim astăzi într-o ciudată situație culturală, căci paradigma paideică ce traversează învățământul dar și valorile culturale actuale este de origine apuseană și în mare parte datorate idealului iluminist. De aceea, suntem nevoiți să ne limpezim contextul propriei tradiții în care suntem, o tradiție care totuși, oricum, ne marchează chiar dacă de multe ori la modul inconștient. Mai mult, trebuie să se limpezească ce înseamnă a fi răsăritean, care sunt cu adevărat datele centrale ale unei astfel de

⁸ Christos Yannaras, *Persoană și eros*, traducere de Zenaida Luca, Editura Anastasia, București, 2000, p. 21.

atitudinii în fața lumii și față de sine. Desigur, o asemenea întreprindere depășește ceea ce s-a propus în studiul de față, însă e o sarcină de care trebuie să fim conștienți astăzi mai mult ca oricând. Este o sarcină comună a ambelor modele culturale europene, iată ceva extraordinar. Dacă noi beneficiem de evoluțiile filosofice de ansamblu ale Occidentului, de cele interpretative în mod special, în lămurirea propriei identități, și meditația filosofică apuseană poate recupera un aspect ignorat al înțelegerii lumii și sinelui prin conștiința simbolic-apofatică ce a primit numele de *mistică*, deși este un nume mai degrabă impropriu unei căi de înțelegere de sorginte bizantină.

2. Constituirea ideii de sine și nevoia de formare: originalitatea paradigmei grecești

Ceea ce trebuie să punem în discuție în primul rând este originea unei atitudini de sine ce caracterizează modelul cultural european, o privire și înțelegere a ceea ce noi numim *sine* și care implică un ideal străin altor spații culturale: nevoia formării, a edificării. Actul de formare, în perspectiva paradigmei culturale europene este ceva conștient și dirijat și implică presupuziția că nevoia de formare este intrinsecă omului, ca ființare ce nu se poate socoti împlinită doar dacă urmează firescul naturii sale. Chiar dacă și alte orizonturi culturale, precum cel chinez sau indian, au socotit că omul este dator să își schimbe statutul căpătat odată cu nașterea, ceea ce s-a vizat a fost cu totul altceva decât un ideal formativ împlinit printr-o *paideea*. Primul interval al culturii europene, cel al antichității grecești, este cel care trebuie să ne furnizeze elemente esențiale în înțelegerea resorturilor care au condiționat un ideal formativ cu efecte decisive în identitatea omului recent. Trebuie să revenim cu alte instrumente interpretative la textele grecilor, pentru că e nevoie să înțelegem mai bine de ce reacționăm în acest fel față de sine. Să nu uităm că distanța istorică poate reprezenta un avantaj, uneori unul decisiv, pentru autenticitatea înțelegerii, așa cum susține Gadamer.

Așa cum atrage atenția Werner Jaeger, nu poate fi contestat că grecii au fost cei care au ajuns să pună problema individualității umane, și astfel orice istorie conceptului de personalitate trebuie să plece de la ei⁹. Acum ni se pare ceva ce ține de firesc să înțelegem omul sub instanța individului și a personalității, cu tot ce înseamnă caractere distincte care particularizează și diferențiază, însă această mutație ține de o cu totul excepțională noutate în înțelegerea de sine a grecilor în vremea arhaică. Jaeger socotește că această inovație radicală ar avea ca sursă un anumit simț înăscut al grecului pentru ceea ce corespunde „naturii”¹⁰. Aceștia sunt primii care formulează conceptul de natură, și asta întrucât le era propriu un mod organic de a vedea lucrurile. Spre deosebire de brahmanismul vedantin indian, care afirma că în mod ultim nu există decât Brahman, restul fiind o magie sau iluzie a Zeului (sau, într-o formulare de mai târziu a budismului, a ignoranței colective), grecii au stabilit că solidaritatea organică a naturii nu anulează în vreun fel caracterele individualității. Această distanță între Orient și greci va rămâne una generică, valabilă în tot parcursul ulterior a desfășurării celor două atitudini culturale până în ziua de azi.

Această răscruce a modificării conștiinței de sine a adus cu sine și conturarea unei alte nevoi în ceea ce privește educația. Așa cum spune Jaeger, conștiința clară a principiilor naturale ale vieții umane și a legilor imanente după care acționează forțele corporale și spirituale ale omului trebuie să fi dobândit o importanță acută în momentul în care grecii s-au confruntat cu problema educației¹¹. Grecul a pus toate cunoștințele pe care le avea despre natură și individ în slujba sarcinii formative a omului în felul în care olarul modelează lutul. Capodopera cea mai importantă pe care grecul a

⁹ Werner Jaeger, *Paideia*, vol. I, traducere de Maria-Magdalena Anghelescu, Editura Teora, București, 2000, p. 15.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*, p.17.

realizat-o este omul viu. Actul paideic este pentru prima oară văzut ca un proces de structurare conștientă. Grecul a fost dominat de obsesia descoperirii legilor care guvernează realitatea sub toate aspectele și articulațiile sale, încercând să orienteze viața oamenilor în raport cu acestea. Actul acesta de căutare a primit numele de *theoria*, o dispunere în cunoaștere care nu conține nici pe departe doar elementul rațional. În bună parte, trebuie să revizuiim înțelegerea noastră a grecilor care prea mult îi plasează în postura de sursă a gândirii raționale de orientare logic formală, ori a speculației filosofice. *Theoria* este, poate, unul din cele mai remarcabile exemple de cunoaștere integrală, și este cumva incomplet să îi îl reducem la ceea ce este uzual semnatificat astăzi prin a cunoaște. Postularea de către grec a nevoii de formare ținea mai ales de orientarea celui ce făcea experiența cunoașterii în așa fel încât să fie cât mai aproape de putința surprinderii a ceea ce depășește simplele categorii logico-raționale ale minții. *Theoria* grecească este la fel de bine înrudită cu arta și poezia, ca să nu pomenim de ceea ce aia experiență care va avea consecințe ample asupra spiritului grec, inițierea în *mistere*. E. R. Dodds a atras atenția asupra stereotipurilor false sub care stătea exegeza modernă a textualității clasice grecești în vremea sa, căci erau asociate grecilor proiecțiile imaginarului renascentist, care a vrut cu orice preț să asocieze spiritului grec doar armonia, ordinea, simetria, raționalul, logica¹².

Prezența aceea ce noi numim *irațional* în mentalul grec este din plin ilustrată de Dodds, și mai mult decât asta, este evident că această latură a însemnat un aspect la fel de important pentru experiențe grecească a lumii și a sinelui. Prea am redus la niște scheme interpretative stereotipe relația noastră cu grecii, așa că nu mai suntem în stare să sesizăm profunzimea și extrema complexitate

¹² *Vezi, E. R. Dodds, Dialectica spiritului grec, traducere de Catrinel Pleșu Editura Meridiane, București, 1983.*

a unui mod de a fi și a cunoaște care nu se lasă deloc ușor sesizat în categoriile modernității. Avem niște lentile interpretative la care pur și simplu trebuie să renunțăm. Cea mai bună ilustrare a eșecului interpretativ a paradigmei care a fost asociată modernității este modul în care au fost alcătuite istoriile filosofiei. Împrumutând scheme luate din știință, în special din biologie în descrierea sa evoluționistă, istoria gândirii este înțeleasă ca urmând logica evoluției de la simplu la complex, de la mai puțin mai evoluat la mai evoluat. Așa că anticilor nu li s-a putut acorda decât meritul inițierii, originării unei atitudini în gândire, dar nu prea mult dincolo de asta. Gândirea originară a stat sub categoria naivului. Or fi sesizat ei ceva, dar din cauza rudimentarității gândirii, a conceptelor pe care începuseră să le aibă la dispoziție, nu puteau spune prea multe. În afară de intuiții, istoria filosofiei de producție modernă nu oferă prea mult credit filosofiei presocratice. Acum, când este tot mai evident eșecul interpretării pe care modernitatea, îndeosebi în știință, a dat-o realității, aceste viziuni ale istoriei spiritului devin inutilizabile, de aceea pur și simplu trebuie să se renunțe la ele și să se revizuiască lectura anticilor. Avem ca reper ceea ce a înțeles Heidegger din lectura presocraticilor: rezultatul interpretării acestor texte a stat în mare măsură la originea uneia din cele mai subtile doctrine filosofice a timpurilor recente.

Încheind această paranteză, să precizăm că în idealul formativ pe care grecii îl pun în lucru apare o dimensiune care le aparține în exclusivitate: accesul la cunoaștere. În mod expres, grecii au înțeles să facă pentru prima oară cultură la modul explicit și comunitar. În memoria colectivă, grecii au reținut șapte nume ca fiind asociate cu înțelepciunea în veritabilul sens, și acești Șapte Înțelepți ai grecilor nu era niște autori de filosofie speculativă, așa cum poate s-ar aștepta cineva astăzi, ci aceia care au dat norma comunitară. Acești legiuitori morali au fost socotiți ca ilustrând dobândirea înțelepciunii

în rândul oamenilor pentru că au dat măsura ființării comunitare a grecului în *polis*. *Polisul* grec nu este numai o creație excepțională în lumea antică, dar a pus în centru cu totul altceva decât puterea regală sau templul zeului. Acel spațiu gol, *agora*, a fost locul în care s-a exercitat altceva decât o putere simbolică și care nu putea fi pusă la îndoială: s-a exercitat puterea cuvântului. De aceea se instituie ceva surprinzător: controlul comunității nu doar asupra magistraturilor statului ci și a creațiilor spiritului¹³. Dacă cuvântul devine instrumentul privilegiat a puterii, atunci ceea ce ține de cuvânt trebuia bine și cu atenție chivernisit. Un control ce presupunea însă nu secretul și accesibilitatea doar pentru elite, așa cum se întâmpla, de pildă în regatele Orientului Apropiat, ci democratizarea accesului la cunoștințe și tehnici. Cunoștințele erau aduse în piața publică și supuse criticii și controversei¹⁴. Paideea avea un caracter activ nu doar în sensul că reprezenta un ideal al desăvârșirii omului, ci și pentru că era mereu rafinată în conținut și intenție prin dezbateră din piața publică. Putem să vorbim pentru prima oară acum de o autentică nevoie de edificare de sine în contextul primului orizont grec. O edificare de sine care nu înseamnă plierea pe o schemă de livrare a perfecțiunii umane cu accent pe instrucția sa logico-rațională, ci o dis-punere a întregii ființe în raportarea la *ontos*.

Nevoia de formare a putut deveni o nevoie conștientizată și de o semnificație acută pentru grec datorită unei asociații esențiale și extraordinare: între suflet, sau ceea ce grecul numea *psyche* și originea divină a omului. Și, mai ales, așa cum precizează Rohde, „la un moment dat își face apariția în Grecia, și nicăieri altundeva atât de devreme ca în Grecia, într-o formă clară, ideea caracterului divin și, prin însuși acest fapt, a nemuririi sufletului omenesc”¹⁵. Deja,

¹³ Jean Pierre Vernant, *Originile gândirii grecești*, traducere de Florica Bechet și Dan Stanciu, Editura Symposion, București, 1995, p. 71.

¹⁴ *Ibidem*, p.70.

¹⁵ Erwin Rohde, *Psyche*, traducere de Mircea Popescu, Editura Meridiane, București, 1985, p. 217.

fusesse făcut un pas excepțional atunci când *psyche* a fost temeiul individualității grecului nu numai în viața aceasta, dar și în cealaltă. Dacă această din urmă înțelegere aparține intervalului mitologiei, miturile homerice fiind de mai ales semnificative aici, filosofiei va aparține exprimarea nevoii de *katharsis* ca semn al provenienței divine a ceva ce este înalt în noi și care trebuie purificat pentru a-și relua locul pierdut în lumea zeilor. Se pare că riturile de inițiere, cele de la Eleusis sau cele orfice au jucat un important rol în acreditarea asocierii între *psyche* și a ceva din om de ordin divin, partea cea mai înaltă din el și care s-a sălășluit în trup în urma unei căderi dintr-o realitate mai înaltă. De aceea omul trebuia să treacă prin ritul inițiativ pentru ca după moarte să își poată recupera condiția pierdută. Însă exercițiul filosofic este cel care a acreditat o asociație și mai importantă: atunci când sufletul este considerat totuna cu rațiunea¹⁶. De altfel, una din sarcinile de căpătâi, dacă nu sarcina esențială a exersării filosofiei era pentru grec săvârșirea actului cathartic ce viza accesul la o existență postumă superioară. Rațiunea, capacitate privilegiată a sufletului, este o puțință ce poate și trebuie să fie exersată. Însă rostul unei asemenea exersări nu este simpla cultivare a disponibilității mentale de a face analize sau sinteze, ori de a acumula cunoștințe potrivit unei anume raționalități. Exercițiul filosofic era menit să producă o schimbare radicală în ceva ce ține de adâncurile ființei umane, să o reorienteze pe aceasta. Se poate vorbi aici de un sens al interpretării care nu ține de textualitate ci de sine, și care poate fi comparată doar cu accepțiunea pe care Heidegger începe să o dea hermeneuticii. De bună seamă că una din sursele deciziei heideggeriene de realocare a obiectului interpretării ține de felul în care acesta a urmărit textele grecești care vizau *paideea*. Pentru căutătorul de înțelepciune din vremea antichității grecești interpretarea era un act deschis în cel mai propriu sens, pentru că semnifica o experiență de sine ce viza nu doar o cunoaștere, ci și o

¹⁶ E. R. Dodds, *op.cit.*, p. 179.

schimbare potrivit unui ideal, a unei căutări, iar înțelegerea rezultată din această investigație interioară lua forma unei înțelegeri transformatoare. Așa cum vedea Foucault, ceea ce traversează întreaga filosofie antică până în pragul creștinismului (dar care se regăsește și în creștinism, cel puțin în vremea formulării discursive a acesteia, în expresia spiritualității alexandrine) este preocuparea de sine (*epimeleia*), care apare cât se poate de explicit odată cu personajul lui Socrate, dar care este manifestă înaintea acestuia¹⁷. O asemenea atitudine era de neconceput pentru culturile Orientului Apropiat sau pentru spiritualitatea Orientului Îndepărtat. Diferența era că, spre deosebire de indieni sau chinezi, spre exemplu, preocuparea de sine era întemeiată pe conștiința unei individualități de nesuspendat, o individualitate care însă sortită prin însăși esența sa actului paideic. Căutarea înțelepciunii nu trebuie să fie ceva excepțional și nici apanajul unei elite, ci este proprie pentru tot omul, în măsura în care acesta trebuie să atingă *sotiria*, eliberarea.

Aceasta s-a dovedit a fi moștenirea cea mai semnificativă a filosofiei grecești din perspectiva noului model spiritual care se va impune în antichitatea târzie: creștinismul. Această afirmație este dovedită de turnura pe care exercițiul filosofic a dobândit-o în antichitatea târzie, în mod special în neoplatonism. Modul în care se înțelegea practicarea filosofiei în vremea lui Plotin este departe de pretenția de sistematicitate a metafizicii moderne, părând că există o lipsă de punere în ordine a temelor. Mediul intelectual al lui Plotin însemna discuții în care se medita într-o modalitate care ținea mai degrabă de circularitate, de reluarea repetată a unei teme. O asemenea manieră ținea de un alt interes decât acela de a oferi un tablou cât mai exact al realității, limpezirea aspectelor-cheie ale existenței lumii însemnând prilejul, cadrul în care putea fi săvârșită experiența existențială ultimă, *exstasis*-ul. Plotin și cei din jurul său

¹⁷ Michel Foucault, *Hermeneutica subiectului*, traducere de Bogdan Ghiu, Editura Polirom, Iași, 2004, p. 21.

aveau conștiința unui comentariu în spiritul maestrului, atunci când meditau în jurul dialogurilor platoniciene, deși ceea ce a ieșit din acest mod de a gândi este semnificativ diferit de intențiile textelor platoniciene. În acea epocă înțelegerea avea evidente scopuri existențiale, și se poate descoperi, în scrierile care expun gândirea plotiniană, o răsturnare a ceea ce pare a fi firesc în relația între interpretare și înțelegere: nu interpretarea este cea care hotărăște și nuanțează înțelegerea, ci o anume experiență radicală și care ține de intuirea sau chiar de unirea cu transcendența (care în platonism ia forma reunirii cu, și în Unul) este cea care începe să dea conținut înțelegerii, și de aici se vor putea interpreta lumea și sinele. O schemă care, până la urmă, este caracteristică experienței pe care noi o numim mistică, o situație în care diacronicitatea, fluxul normal al conștiinței, și deci al gândirii, trece prin paradoxalitatea suspendării, ceea ce are consecințe radicale asupra producerii înțelegerii.

Oricum, prima expresie elaborată a înțelesului antic grecesc a edificării aparține lui Platon. Plotin și adepții săi urmăreau și reluau mereu lectura textelor platoniciene mai ales în dorința de a înțelege cât mai bine subtilitățile perspectivei pe care Platon o dădea scopului formării umane. Formare în accepțiunea de *reorientare*, cea care dădea un conținut formării apropiat discursului și experienței mistice. Martin Heidegger va sesiza importanța și semnificațiile *paideei* platoniciene atunci când comentează Mitul peșterii. Ceea ce este cerut de cursul formării e *reorientarea întregului suflet (periagoge oles tes psyches)*, înfățișată în simbolismul reorientării privirii. Heidegger găsește că înțelesul platonician al *paideei* se apropie de semnificația termenului german *bildung*, însă de semnificația sa originară: „*paideia* se apropie, chiar dacă niciodată pe deplin, cuvântul german *bildung*. ...să uităm răstălmăcirea căreia i-a căzut pradă în ultima parte a secolului la XIX-lea. *Bildung* înseamnă două lucruri: pe de o parte o formare, în sensul de modelare care desfășoară. Această „formare”, însă,

formează (modelează) totodată pornind de la o raportare anticipatoare la o viziune dătătoare de măsură care, de aceea, se cheamă imagine-model. Bildung este modelare și îndrumare prin intermediul unei imagini”¹⁸. Reorientarea pe care o descrie mitul peșterii privește chiar natura umană, în temeiul esenței sale. Este vizată o reorientare care este *dătătoare de măsură*, și care pleacă de la o relație care se află deja la temeiul ființei umane și care trebuie să devină un *comportament stabil*. Ființa umană trebuie să se adapteze la un domeniu care numai ei îi este conferit și acest act poartă la Platon numele de *paideea*.

Heidegger avertizează însă că termenul intraductibil¹⁹. Prin această intraductibilitate trebuie să vedem mai ales dificultatea pe care chiar și Platon o întâlnește atunci când este să descrie itinerariul de re-orientare a sufletului. Faptul că folosește mitul pentru a indica caracterul acestui act de edificare este un indiciu în sine. Este știut că Platon recurge la mit în dialogurile sale nu întâmplător, nici din rațiuni de estetice, ci exact în acele aspecte pe care investigația discursiv-rațională nu le poate pune în discuție. Dacă se poate urca prin discurs la punerea chestiunilor celor mai înalte, discutarea propriu-zis a acestora nu este posibilă. Natura subiectelor ultime nu permite folosirea limbajului care ne este la dispoziție, întrucât acest limbaj nu poate viza transcendența decât indirect și mai mult sau mai puțin impropriu. Atunci când desfășurarea unui dialog platonician ajunge în punctul care trebuie să invoce subiectele ultime, apare ruptura de discurs și trecerea în planul mitului. Discursul mitic a fost socotit potrivit de Platon prin puțința sa de a lăsa ceva spus și ceva nespus. Astfel este și situația *paideei*, care nu înseamnă nicidecum un proces de natură tehnică, nu înseamnă o „tehnologie”

¹⁸ Martin Heidegger, *Repere pe drumul gândirii*, traducere de Gabriel Liiceanu și Thomas Kleininger, Editura Politică, București, 1988, p. 182.

¹⁹ *Ibidem*.

a reorientării omului către „regiunea ființei” ce îi este proprie, ci trebuie înțeleasă ca un proces interior al formării și constituirii, un proces într-o evoluție și formare continuă. Este cert că această dimensiune pe care Platon o dă formării își găsește originile în experiența nemijlocită pe care a avut-o în preajma maestrului său, Socrate. Socrate este cel care a indus o experiență practică în discipolii săi care a rămas ca un reper de neocolit în istorie. Arta sa maieutică nu a vizat construcția, edificarea pozitivă de conținuturi în partenerii săi de dialog, ci mai degrabă fundătura care să trimită la o cercetare de sine descoperitoare a ceva mai adânc ce putea fi sursa adevărului. Cred că în mare măsură ne scapă astăzi, cu toată enorma operă exegetică și meditația filosofică care au avut în centru dialectica socratică, subtilitatea și nuanțele implicate de recursul ultim la care mai degrabă indirect trimitea Socrate, acea realitate interioară, ce primise numele de *noțiune*. Probabil că Socrate este cel care a dovedit în cel mai înalt sens valoarea și sensul formării, tocmai pentru că a demolat un imaginar care a reapărut nu o dată în istorie după el și care a planat și asupra modernității: *paideea* ca metodologie formativă. Cei cu care a avut a face Socrate, sofistii pretindeau în primul rând asta, că puteau oferi o instrucție, o tehnică, care să ducă pe cineva la *arete*, la virtute, valoarea supremă pentru grecul antic. Virtutea era înțeleasă în acel context cultural ca *putere*, și mai potrivită ar fi traducerea românească de *vârtute*. Această vârtute putea fi doar rodul unui efort de cunoaștere de sine care să ducă la descoperirea a ceva stabil și care să ofere un criteriu în cunoașterea autentic, în parvenirea la adevăr. Actul formării nu se prezintă ca transmitere a ceva, a unui conținut, ci ca ceva indirect. Aici se recunoaște o dimensiune excepțională a omului, pe care doar tradiția europeană o pune începând cu epoca lui Socrate: unicitatea individualului. Alte modele culturale nu au recunoscut deloc această neasemănare a apropiatului, această identitate de neînlăturat și de

nesuspendat a fiecărui om, sau dacă s-au apropiat de o asemenea intuiție, nu au formulat-o expres. De această intuiție fundamentală s-a apropiat decisiv Socrate atunci când a adoptat această cale de trezire în conlocutorii săi o căutare pe care nu o putea propriu-zis descrie sau indica. Calitatea culturii grecești va fi în bună măsură influențată de această cale de a edifica care pleacă de la această aparentă contradicție a două ziceri socratice: „Cunoaște-te pe tine însuși” și „Știu că nu știu nimic”. Altfel modelul cultural grec al antichității ar fi riscat, la un moment dat, să eșueze într-o listă de tehnologii culturale care să asigure obținerea „lucrului bine făcut”, indiferent dacă era vorba de artă sau filosofie.

3. Kenoză, unire și mediere: paradoxalitatea edificării în cadrele creștinismului

A fost nevoie de precizarea acestor aspecte centrale ale gândirii grecești pentru că altfel nu este cu puțință să justificăm consistent nevoia de edificare pe care și-o pune omul modern. Atunci când ne propunem să urmărim ce înseamnă edificarea pentru omul actual, ca rezultat al procesului de înțelegere și interpretare, trebuie să stabilim cadrele originare care ne îngăduie și ne direcționează într-o astfel de căutare. Și conștiința fermă pe care o avem de a fi o individualitate ce nu poate fi alterată sau diminuată își are originea în aceste intuiții și formulări ale grecilor. Pentru a înțelege mai bine ce ar trebui să căutăm și de ce simțim nevoia de a căuta ceva în legătură cu ceea ce este mai adânc în noi, trebuie să revenim la textele esențiale ale grecilor. Heidegger este gânditorul vremii moderne care dovedește aceasta din plin. Hermeneutica își dovedește în acest caz poate cel mai bine invocata dimensiune de proces continuu. Nu poate fi vorba de a încheia la un moment dat exegeza textelor ce au articulat conștiința noastră de sine așa cum o experiem astăzi, pentru că nevoia de a ne înțelege pe noi este continuă și trebuie mereu să facă

apel la istoria existențială întru care își găsește originile. Pentru a ne înțelege mai bine trebuie să putem să înțelegem mai bine pe cei care au avut intuițiile și deciziile fondatoare ce ne sunt și nouă proprii.

În aceeași măsură trebuie să facem mereu apel la sursele care au adus un plus esențial identității care ne-o adresăm: dimensiunea *persoanei*. Lucrurile devin însă mai complicate aici, pentru că avem în atenție un alt tip de spiritualitate fondatoare, cea creștină. O spiritualitate care stă de la bun început sub semnul paradoxului în ceea ce privește sinele omului. Nu putem vorbi doar de o tradiție scripturală, ci la fel de mult de o tradiție de alt gen, pe care o putem numi experiențială și care constituie fundamentul a ceea ce poartă în creștinism numele de Tradiție. Avem în textul central al creștinătății, Evanghelia, afirmația lui Hristos, că cel ce va vrea să își scape sufletul îl va pierde, dar cel ce își va pierde sufletul pentru El îl va câștiga²⁰, astfel că edificarea de sine stă sub semnul paradoxului, și pare că tema edificării întâlnește o dificultate radicală. Însă o mai atentă privire dezvăluie că ceea ce vizează cuvântul Evangheliei este edificare de sine cu origine și scop exclusiv în sine, încrederea că cineva se poate împlini și desăvârși prin sine și ale sale. A crede că poți să realizezi ceva în legătură cu tine doar în baza puterilor și capacităților tale nu concordă spiritului creștin. De aceea termenul *edificare* nu poate fi folosit în sensul propriu în context creștin, și acest lucru este vizibil mai ales în constituirea noțiunii de persoană în orizontul patristic. A fost foarte dificil să se găsească formularea discursivă pentru înțelesul omului așa cum este acest înțeles dezvăluit de mesajul de esență al Evangheliei: Învierea. Învierea lui Hristos a semnat, între altele și restaurarea naturii umane, deci o schimbare profundă a umanității omului. O restaurare ce nu se împlinește însă de la sine, automat, în om, ci îi respecta libertatea și îi cere conlucrarea. Pe de altă parte, prin Botez, omul dobândește o

²⁰ Luca, 9, 24.

dimensiune ce nu o cunoscuse până atunci, căci Hristos îi devine interior, și atunci o antropologie creștină nu mai poate descrie omul doar în limitele umanității, trebuie să țină seama că omul prin Botez își schimbă pur și simplu statutul.

Astfel că ceea ce au vizat Vasile cel Mare sau Grigorie de Nyssa atunci când au folosit termenul de *hypostasis* a fost depășirea dimensiunii conceptuale a termenilor ce descriau umanitatea omului. Odată cu acești Părinți capadocieni, a fost limpede că omul, chip al Chipului, nu mai poate fi încadrat în vreo încercare de definire conceptuală, pentru că ceea ce îl caracterizează este *ex-stasis*-ul, adică depășirea de sine și ieșirea din sine în comuniunea personală. Comuniunea cu Dumnezeu presupune acea tainică mutație a umanității omului în ceva dincolo de ea, prin *theosis*, prin accederea la ceva mai presus de ea, la dumnezeire. Dar ceea ce devine esențial în această urcare și depășire de sine a naturii umane este, potrivit învățaturii evanghelice, smerenia, *kenosis*. Adică golirea de sine. E greu, evident, să vorbești la propriu de o edificare atunci când actul esențial al experienței este golirea de sine, renunțarea la tot ce implică voința proprie. Însă nu este vreo mortificare aici, ci afirmarea că este o voință mai proprie ție decât voința ta subiectivă, și această voință aparține Celui care este cu tine într-un mod profund și delicat, dar nu este totuși o voință care vrea să o anuleze pe a ta. Această extrem de subtilă situație a experienței interioare creștine a fost descrisă de Maxim Mărturisitorul atunci când a vorbit despre cele două voințe ale lui Hristos.

Experiența isihastă reprezintă un reper esențial în stabilirea posibilei accepțiuni pe care noțiunea de edificare o poate primi în creștinism, în mod special în creștinismul răsăritean. Grigorie Palama, în veacul XIV, în cursul disputei iscate de obiecțiile aduse de Varlaam la justificarea practicii isihaste, a descris, între altele, ca un aspect central al practicii isihaste *reîntoarcerea la sine* sau *revenirea*

la sine. Acest *sine* nu este un *ego*, căci experiența interioară înseamnă de fapt o întâlnire personală interioară cu Cel care îți este mai propriu decât îți ești tu. Este greu de acceptat o asemenea afirmație, la fel cum este dificil de înțeles zicerea Apostolului: „Nu mai trăiesc eu ci trăiește Hristos în mine”²¹. În practica isihastă putem găsi un echivalent al termenului modern de *edificare*, pentru că ceea ce se petrece nu este un simplu act contemplativ, ci o experiență totală, care include și depășește dualitatea subiect-obiect în cunoaștere, către o întâlnire față către față cu consecințe radicale asupra înțelegerii și a atitudinii față de sine și lume. Grigorie Palama considera că spiritualitatea creștină nu este de loc o spiritualitate²². Această afirmație trebuie înțeleasă ca o atenționare a rigorii și preciziei pe care practica isihastă o implica (până la un punct, fiind implicată și o metodă). În repetate rânduri, Palama amintește de *recursul la experiență* ca reper al direcționării înțelegerii și experienței spirituale²³. În fond nu era o noutate, chiar dacă apar formulări noi, pentru că invocat într-o formă sau alta criteriul recursului la mărturia experienței a fost mereu prezent începând cu textele patristice și continuând cu autorii bizantini de mai târziu²⁴. Acest recurs la experiență are însă un caracter mult mai vast și mai adânc decât ceea ce empirismul modern ar înțelege prin asta. Așa cum precizează John Meyendorff, „Prin întoarcerea la sine isihastul nu caută un sentiment subiectiv, nu se abandonează introspecției pentru a descoperi un eu, ci îl caută pe Hristos care, prin botez și viața sacramentală din Biserică a devenit o prezență obiectivă, și care nu aparține doar lui ci tuturor celor care au crezut în Hristos”²⁵.

²¹ Galateni, 2, 20.

²² John Meyendorff, *Byzantine Hesychasm: historical, theological and social problems*, Variorum Reprints, London, 1974, p. 201.

²³ Gregory Palamas, *The Triads*, trans. Nicholas Gendle, Paulist Press, New York, 1983, p. 57.

²⁴ John Meyendorff, *op.cit.*, p. 188.

²⁵ *Ibidem*.

Experiența este, în orice caz, un indicator al etapei și corectitudinii direcției pe care se găsește cel de practică isihia, o experiență al cărei semnificație care nu poate fi limitată doar la dimensiunea interiorității, dar nici nu este una pur exterioară. Esențial este că se recuperează *trupul*, ca având un rol hotărâtor în experiență. Palama atrăgea atenția că „nu este greu de a purifica mintea, însă aceasta, prin natura ei, cu ușurință își pierde puritatea. Este pentru începători. Adevăratul efort este de a curăța toate facultățile și puterile sufletului și ale trupului”²⁶. Controversa isihastă a pus față în față două antropologii ca premise ale obținerii unui răspuns legat de natura cunoașterii, deci și a înțelegerii. Varlaam, oponentul lui Palama și adept al formulei apusene în ceea ce privește calea cunoașterii lui Dumnezeu, insista asupra nevoii curățirii minții de orice amestec cu simțurile. Implicit el respingea rolul pozitiv al corporeității în actul de contemplare/cunoaștere, simțurile având doar un efect de distrahere a puterii raționale de la actul cel mai înalt care îi este propriu, *contemplarea esenței dumnezeiești*. Antropologia răsăriteană implicată de Palama susține că experiența nu poate avea ca obiect nicidecum o esență divină, ci doar ceea ce primește numele de *energii necreate*, iar această cunoaștere este rezultatul efortului tuturor capacităților umane împreună în deschidere față de harul dumnezeiesc. Rolul ascezei se dovedește a primi altă descriere în Răsărit: nu de purificare a minții, ci de restaurarea capacităților umane, care nu pot fi împărțite decât la limită între trupești și sufletești, întrucât orice act al minții depinde de o stare a lucrărilor trupului.

De altfel, textele lui Grigorie Palama oferă o cale privilegiată de acces la înțelegerea pe care trăitorii bizantini o aveau față de propria cale de edificare, pentru că aceste texte sunt rezultatul unei provocări venite din partea a ceea ce s-a numit umanismul bizantin, după

²⁶ John Meyendorff, *A Study of Gregory Palamas*, St. Vladimir Seminary Press, Crestwood, New York, 1998, p. 144.

unii, sau perspectiva apuseană a putinței experienței ultime, după alții. E vorba de o rafinare și reprecizare terminologică ce limpezește intenția și scopul practicii isihaste, o practică care nu era deloc o noutate, doar primise anumite descrieri în veacul XIV. Un termen simbolic de o semnificație aparte pentru descrierea accepțiunii răsăritean-creștine a edificării este cel de *lumină*. Dacă, în mod sintetic, actul esențial al experienței este desemnat ca fiind *vedere*, lumina este cea care intră în câmpul vederii, și nu orice lumină, ci *lumina necreată*. Actul vederii de acest fel nu este însă pasiv, nu se poate descrie în termenii unei simple receptări de tip senzorial, ci se petrece pe această cale o *unire*. Desigur, aici funcționează un simbolism dus la maxim, un simbolism apofatic, căci nu se poate indica un conținut al acestei experiențe supreme, ci doar se poate afirma că o astfel de experiență transformă omul în întregul său. Este aici ceva ce poate fi descris ca edificare. Dumitru Stăniloae, comentând această experiență, precizează nuanțe importante: „În lumină fiind cel ce vede, privește lumina. Ieșind din toate celelalte, el devine întreg lumină și se face asemenea cu ceea ce vede, mai bine zis se unește neamestecat cu aceasta, fiind lumină și văzând lumină prin lumină. Privindu-se pe sine vede lumină; uitând-se la ceea ce privește, vede lumină, puterea prin care vede e și ea lumină. Aceasta e unirea, că toate acelea sunt una, încât nu se mai poate distinge cel ce vede, de ce vede și prin ceea ce vede, ci numai că totul este o lumină, deosebită de cele create”²⁷. Se vorbește chiar de o suspendare a activității minții²⁸, dar trebuie să înțelegem aici că e vorba de o suspendare a proceselor discursive ale minții, a proceselor *dianoetice*, rămânând însă o altă funcționare a minții, proprie unei astfel de experienți, cea *noetică*. Diferența între cele două funcțiuni ale minții

²⁷ Dumitru Stăniloae, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, Editura Scripta, București, 1993, p. 58.

²⁸ *Ibidem*.

funcționa în textualitatea bizantină preluată fiind de la Aristotel. Dacă pentru cele ale lumii, unde peste tot sunt procese, funcționează partea dia-noetică a sufletului (care la Aristotel era muritoare), pentru contemplarea celor eterne nu putea fi valabilă decât ceea ce ar fi avut o similitudine în suflet: partea noetică a acestuia (Aristotel o vedea ca fiind partea nemuritoare a sufletului) cea care era dincolo de procesualitate. În tradiția patristică, mai ales de la Isaac Sirul încoace, s-a vorbit mereu de o suspendare a minții care mai poartă și numele de *răpire*, stare în care procesualitatea încetează și apare acea contopire când totul devine lumină, o stare care este mai presus de cuvinte și formulări discursive. Astfel că înțelesurile bizantine ale edificării indică că acest act nu este unul exclusiv uman, astfel că nicăieri în ortodoxie nu s-a formulat o cale de formare a individului care să garanteze atingerea unei ținte de felul stării descrise mai sus.

Nu trebuie omis un alt aspect care susține încă o dată ideea potrivit căreia, în perspectivă răsăriteană, edificarea de sine nu se consumă în datele și limitele subiectivității: înțelegerea omului ca *mediator*. Afirmatie prezentă la Maxim Mărturisitorul²⁹, această înțelegere a rolului omului în lume și dincolo de lume presupune descrierea sa ca microcosmos și astfel simetria sa cu Cosmosul. Așa cum o descrie Maxim, medierea se săvârșește pe mai multe planuri, începând cu mediere între bărbat și femeie și până la medierea între cer și pământ, între planul sensibil și planul mai presus de trup³⁰. Această mediere la care este chemat omul este posibilă pentru că întreaga creație stă sub același Logos, împărtășește o raționalitate comună. Așa că edificarea de sine nu poate avea o finalitate ce vizează exclusiv eul, subiectivitatea, ci joacă un rol fundamental în evoluția și modul de a fi nu doar a lumii sensibile, ci a întregii

²⁹ Maxim Mărturisitorul, *Mistagogia. Cosmosul și sufletul. Chipuri ale Bisericii*, Editura Institutului Biblic și de misiune al B.O.R., București, 2000, p. 26.

³⁰ Lars Thunberg, *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și mediator*, traducere de Anca Popescu, Editura Sofia, București, 2005, p. 157.

Creații. A te edifica pe sine este echivalent cu a produce o modificare obiectivă în realitate, cu a-i conferi acesteia un plus care țin de raționalitatea ei cea mai adâncă.

Atunci când se pune întrebarea legată de nevoia edificării de sine astăzi trebuie să avem în vedere aceste aspecte fondatoare ale orizontului de posibilitate în modelul cultural al Europei actuale, ale lumii occidentale în genere. Faptul că ne punem problema edificării plecând de la un *eu*, dar având și conștiința implicării unei dimensiuni ce *transcende* limitele individului, sunt în sine o dovadă a ancorării noastre în aceste repere. Desigur, experiența concretă pe care o facem astăzi, în încercarea de a săvârși în legătură cu noi ceva ce ține de cadrele unei edificări, este diferită, dar asemenea cu o expediție care are nevoie de o hartă pentru a se orienta în drumul ei, și experiența spirituală are nevoie de repere ferme pentru a ști încotro de îndreaptă și mai ales dacă are vreo noimă ceea ce se petrece. În orice caz, e eronat să considerăm ca ținând de domeniul istoriei aceste repere, ca fiind ceva ce a contat odată, dar acum nu mai are valabilitate. Constituirea reperelor noastre interioare este un dat cultural în afara căruia pur și simplu nu putem să ne comportăm cu sens.

Bibliografie

- Abbot Smith, G., *A Manual of Greek Lexicon of The New Testament*, T&T, Edinburgh, 1999.
- Afloroaei, Ștefan, *Cum este posibilă filosofia în estul Europei*, Editura Polirom Iași, 1997.
- Alfeyev, Hilarion, *St. Simeon the New Theologian and Orthodox Tradition*, Oxford University Press, Oxford, 2000.
- Bailly, A., *Dictionaire Grec-Française*, Hachette, Paris, 1996.
- Baynes, Norman H., *Byzantine Studies and other Essays*, Greenwood Press, Westport, 1955.
- Bergson, Henry, *Gîndirea și mișcarea*, traducere de Ingrid Ilinca, Editura Polirom, Iași, 1995.
- Blowers, Paul M., *Exegesis and Spiritual Pedagogy in Maximus the Confessor. An investigation of the Quaestiones ad Thalassium*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1991.
- Bouyer, Louis, ed., „A History of Christian Spirituality”, vol. II, The Seabury Press, New York, 1968.
- Bulgakov, Serghei, *Icoana și cinstirea sfintelor icoane*, traducere de Paulin Lecca, Editura Anastasia, București, 2000.
- Bradshaw, David, *Aristotle East and West–Metaphysics and the Division of Christendom*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.
- Bres, Yvon, *Psihologia lui Platon*, traducere de Mihaela Alexandra Pop, Editura Humanitas, București, 2000.
- Brooke, John Hedley, *Science and Religion. Some Historical Perspectives*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.
- Cameron, Averil, *Christianity and the Rhetoric of Empire, The Development of Christian Discourse*, University of California Press, Berkeley, 1991.

Persoană, lume, realitate ultimă

- Carlson, Thomas A., *Modernity and the Mistical: Tehnoscience, Religion, and Human Self-Creation*, în „Science, Religion and the Human Experience”, Ed. James D. Proctor, Oxford University Press, Oxford, 2005.
- Cavarnos, Constantine, *Byzantine Thought and Art*, Institute for Byzantine and Modern Greek Studies, Massachusetts, 1968.
- Collins, Henry, *Changing Order. Replication and Induction in Scientific Practice*, The University of Chicago Press, Chicago, 1992.
- Cushing, James, *Philosophical Concepts in Physics: The Historical Relation between Philosophy and Scientific Theories*, Press Syndicate of the University of Cambridge, Cambridge, 1998.
- d'Espagnat, Bernard, *On Physics and Philosophy*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2006.
- Dilthey, Wilhelm, *Construcția lumii istorice în științele spiritului*, traducere de Virgil Drăghici, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1999.
- Dionisie Areopagitul, *Opere Complete*, trad. Dumitru Stăniloae, Editura Paideia, București 1996.
- Dodds, E. R., *Dialectica spiritului grec*, traducere de Catrinel Pleșu, Editura Meridiane, București, 1983.
- Dostal, Robert J., ed., *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.
- Ducellier, Alain, *Bizantinii*, traducere de Simona Nicolae, Editura Teora, București, 1997.
- Evdochimov, Paul, *Arta icoanei. O teologie a frumuseții*, traducere de Grigore Moga și Petru Moga, Editura Meridiane, București, 1992.
- Florensky, Pavel, *Iconostasul*, traducere de B. Buzilă, Editura Anastasia, București, 1994.
- Florovsky, Georges, *Collected Works*, vol. IV, Büchervertriebsanstalt, Vaduz, 1987.
- Foucault, Michel, *Hermeneutica subiectului*, traducere de Bogdan Ghiu, Editura Polirom, Iași, 2004.
- Gadamer, H. G., *Adevăr și metodă*, traducere de Gabriel Cercel și Larisa Dumitru, Editura Teora, București, 2001.
- Greene, Brian, *The Fabric of the Cosmos: Space, Time, and the Texture of Reality*, Alfred Knopf, New York, 2004.

- Gregory, Timothy E., *A History of Byzantium*, Blackwell Publishing, Oxford, 2005.
- Guthrie, W.K.C., *O istorie a filosofiei grecești*, vol. I, traducere de Mihnea Moise și Ioan Lucian Muntean, Editura Teora, 1999.
- Hadot, Pierre, *Ce este filosofia antică?*, traducere de George Bondor și Caludiu Tipuriță, Editura Polirom, Iași, 1997.
- Harisson, Verna E.F., *Grace and Human Freedom According to St. Gregory of Nyssa*, The Edwin Mellen Press, New York, 1992.
- Harper, Charles L., ed., *Spiritual Information. 101 Perspectives on Science and Religion*, Templeton Foundation Press, Philadelphia, 2005.
- Haight, John F., *Science and Religion: From Conflict to Conversation*, Paulist Press, New Jersey, 1995.
- Heidegger, Martin, *Repere pe drumul gândirii*, traducere de Gabriel Liiceanu și Thomas Kleininger, Editura Politică, București, 1988.
- Heidegger, Martin, *Originea operei de artă*, traducere de Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu, Editura Humanitas, București, 1999.
- Henry, Michel, *La Barbarie*, Grasset, Paris, 1987.
- Henry, Michel, *Întrupare. O filozofie a trupului*, traducere de Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2000.
- Henry, Michel, *Eu sunt Adevărul. Pentru o filozofie a creștinismului*, traducere de Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2007.
- Hufnagel, Ervin, *Introducere în hermeneutică*, traducere de Thomas Kleininger, Editura Univers, București, 1981.
- Ionescu, Nae, *Tratat de metafizică*, Editura Roza Vânturilor, București, 1999.
- Israel, Jonathan I., *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford University Press, 2001.
- Ivanka, Endre von, *Hellenisches und Christliches im fruhbyzantinischen Geistesleben*, Herder, Viena, 1948.
- Jaeger, Werner, *Paideia*, vol. I, traducere de Maria-Magdalena Anghelescu, Editura Teora, București, 2000.
- Jaki, Stanley, *The Road of Science and the Ways of God*, Gifford Lectures at Edinburgh, 1974/76, University of Chicago Press, Chicago, 1978.

Persoană, lume, realitate ultimă

- Lampe, G.W.F., ed., *A Patristic Greek Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1961.
- Lossky, Vladimir, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, traducere de Anca Manolache, Editura Humanitas, București, 1998.
- Marin, Constantin, *Ethos elenistic. Cunoaștere și libertate*, Editura științifică și enciclopedică, București, 1981.
- Marion, Jean-Luc, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la Phénoménologie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1989.
- Marion, Jean-Luc, *Crucea vizibilului. Tablou, televiziune, icoană – o privire fenomenologică*, traducere de Mihail Neamțu, Editura Deisis, Sibiu, 2000.
- Marion, Jean-Luc, *Fenomenul erosului. Șase meditații*, traducere de Maria-Cornelia Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2004.
- Marion, Jean-Luc, *În plus. Studii asupra fenomenelor saturate*, trad. Ionuț Biliuță, Editura Deisis, Sibiu, 2003.
- Mathew, Gervase, *Bizantine Aesthetics*, London, 1963.
- Matsoukas, Nikolaos, *Introducere în gnoseologia teologică*, traducere de Maricel Popa, Ed. Bizantină, București, 1997.
- Matsoukas, Nikolaos, *Istoria filosofiei bizantine*, Constantin Coman și Nicușor Deciu, Editura Bizantină, București, 2003.
- Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, P.S.B., vol. 80, traducere de Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., București, 1983.
- Maxim Mărturisitorul, *Mistagogia. Cosmosul și sufletul. Chipuri ale Bisericii*, Editura Institutului Biblic și de misiune al B.O.R., București, 2000.
- McCormick, Michael, "Emperors", în *The Byzantines*, The University of Chicago Press, Chicago, 1997.
- Meyendorff, John, *Byzantine Hesychasm: historical, theological and social problems*, Variorum Reprints, London, 1974.
- Meyendorf, John, *A Study of Gregory Palamas*, St. Vladimir Seminary Press, Crestwood, New York, 1998.
- Nellas, Panayotis, *Omul – animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă*, traducere de Ioan I. Ică Jr., Editura Deisis, Sibiu, 2002.
- Newton, Roger, *The Truth of Science. Physical Theories and Reality*, Harvard University Press, Harvard, 2000.

- Noica, Constantin, *Sentimentul românesc al ființei*, Editura Humanitas, București, 1996.
- Ostrogorsky, George, *History of the Byzantine State*, Rutgers University Press, New Jersey, 1969.
- Ozolin, Nicolai, *Chipul lui Dumnezeu, chipul omului. Studii de iconologie și arhitectură bisericească*, traducere de Gabriela Ciubuc, Editura Anastasia, București, 1998.
- Palamas, Grégoire, *Défense des saints hésychastes*, Introduction, text critique, trans. Jean Meyendorff. Louvain: "Spicilegium sacrum lovaniense", 1959.
- Palamas, Gregory, *The Triads*, trans. Nicholas Gendle, Paulist Press, New York, 1983.
- Pelikan, Jaroslav, *Christianity and Classical Culture. The Metamorphosis of Natural Theology in Christian encounter with Hellenism*, Yale University Press, Yale, 1993.
- Pelikan, Jaroslav, *Tradiția creștină. O istorie a dezvoltării doctrinei*, traducere de Silvia Palade, Editura Polirom, Iași, 2005.
- Penrose, Roger, *The Road to Reality: A complete Guide to the Laws of the Universe*, Alfred A. Knopf, New York, 2005.
- Peters, Francis E., *Termenii filozofiei grecești*, traducere de Dragan Stoianovici, Editura Humanitas, București, 1993.
- Proctor, James D., ed., *Science, Religion and the Human Experience*, Oxford University Press, Oxford, 2005.
- Rohde, Erwin, *Psyche*, traducere de Mircea Popescu, Editura Meridiane, București, 1985.
- Runciman, Stven, *The Last Bizantine Renaissance*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980.
- Schuhl, Pierre-Maxime, *Eseu asupra formării gândirii grecești*, traducere de Liliana Zaschievici, Editura Teora, București, 2000.
- Scrima, André, *Antropologia apofatică*, Editura Humanitas, București, 2008.
- Scrima, André, *Experiența spirituală și limbajele ei*, Humanitas, București, 2008.
- Shapin, Steven, *A Social History of Truth*, The University of Chicago University Press, Chicago, 1994.

Persoană, lume, realitate ultimă

Stăniloae, Dumitru, *Studii de teologie dogmatică ortodoxă*, Editura Mitropoliei Craiovei, Craiova, 1990.

Stăniloae, Dumitru, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, Editura Scripta, București, 1993.

Stăniloae, Dumitru, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Editura Cristal, București, 1995.

Stăniloae, Dumitru, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., București, 1996.

Stăniloae, Dumitru, *Reflecții despre spiritualitatea poporului român*, Editura Elion, București, 2001.

Stăniloae, Dumitru, *O teologie a icoanei*, Editura Anastasia, București, 2005.

Tatakis, Basile, *Filosofia bizantină*, traducere de Eduard Florin Tudor, Editura Nemira, București, 2010.

Taylor, C.C.W., *Routledge History of Philosophy*, Routledge, London, 1997.

Taylor, Mark C., *Hiding*, University of Chicago Press, Chicago, 1997.

Taylor, Mark C., *The Moment of Complexity: Emerging Network Culture*, University of Chicago Press, Chicago, 2001.

Templeton, John Marks, ed., *How Large is God? The Voices of Scientists and Theologians*, Templeton Foundation Press, Philadelphia, 1997.

Teodor Studitul, *Iisus Hristos, prototip al icoanei sale*, traducere de Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Alba Iulia, 1994.

Thürnberg, Lars, *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și mediator*, traducere de Anca Popescu, Editura Sofia, București, 2005.

Törönen, Melchisedec, *Union and Distinction in the thought of St. Maximus the Confessor*, Oxford University Press, Oxford, 2007.

Treadgold, Warren, *A History of the Byzantine State and Society*, Stanford University Press, Stanford, 1997.

Ulea, Sorin, *Gavril Uric. Studiu paleografic*, în „Studii și cercetări de istoria artei. Seria Artă plastică”, Tom 28, Editura Academiei, București, 1981.

Ungureanu, Dan, *Originile grecești ale culturii europene*, Editura Amarcord, Timișoara, 1999.

- Uspensky, Leonid, *Teologia Icoanei*, traducere de Teodor Baconski, Editura Anastasia, București, 2006.
- Varsanifie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, în „Filocalia”, Vol.XI, traducere de Dumitru Stăniloae, Editura Episcopiei Romanului și Hușilor, Roman, 1990.
- Vasilev, A. A., *History of the Byzantine Empire*, The University of Wisconsin Press, Madison, 1952.
- Vernant, Jean Pierre, *Originile gândirii grecești*, traducere de Florica Bechet și Dan Stanciu, Editura Symposion, București, 1995.
- Vulcănescu, Mircea, *Dimensiunea românească a existenței*, Editura Fundației Culturale Române, București, 1991.
- Vulcănescu, Mircea, *Nae Ionescu așa cum l-am cunoscut*, Editura Humanitas, București, 1992.
- Yannaras, Christos, *Persoană și eros*, traducere de Zenaida Luca, Editura Anastasia, București, 2000.
- Zizioulas, Ioannis, *Ființa eclezială*, traducere de Aurel Nae, Editura Bizantină, București, 1996.